FREDERICK C. COPLESTON

FILOSOFIAS Y CULTURAS

FREDERICK C. COPLESTON

FILOSOFÍAS Y CULTURAS

Traducción de
BEATRIZ EUGENIA ÁLVAREZ KLEIN

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en inglés, 1980
Primera edición en español, 1984

Título original:
Philosophies and Cultures
© 1980, Frederick C. Copleston
Publicado por Oxford University Press, Oxford
ISBN 0-19-213960-6

D. R. © 1984, Fondo de Cultura Económica
Av. de la Universidad, 975; 03100 México, D. F.

ISBN 968-16-1406-2

Impreso en México

PREFACIO

ESTE libro es, en esencia, el texto del primer ciclo de conferencias Martin D'Arcy, celebradas en Oxford durante el período de otoño de 1978. El padre Martin D'Arcy fue maestro titular de Campion Hall en la Universidad de Oxford de 1933 a 1945. Durante los años que permaneció en Oxford, antes y después de su nombramiento como maestro titular, fue una figura conocida y respetada en la vida de la Universidad. Tuvo además un amplio círculo de amigos fuera de Oxford, tanto en la Gran Bretaña como en el extranjero, sobre todo en los Estados Unidos, país al que se sentía profundamente ligado y donde pasó épocas felices hacia el final de su vida. Sus libros —muchos de los cuales han sido traducidos a otros idiomas— lo dieron a conocer en un círculo aún más amplio. Después de su muerte, en 1976, el reverendo B. Winterborn, S. J., entonces maestro titular de Campion Hall, pensó en organizar una serie anual de conferencias en homenaje a su memoria. La realización de este proyecto se hizo posible gracias a la cooperación de los amigos británicos y extranjeros de Martin D'Arcy y de Campion Hall. El autor de estas líneas fue invitado a dar el primer ciclo de conferencias.

Sucede que el primer conferenciante del ciclo Martin D'Arcy es un historiador de la filosofía. Pero no está previsto que todos los ciclos subsiguientes vayan a tratar necesariamente de temas filosóficos. Probablemente los siguientes conferencistas serán representantes de diversas disciplinas. Pero si bien se supone que las conferencias deben tener un nivel adecuado para un público universitario, no se pretende que sean tan especializadas que sólo puedan entenderlas los estudiantes de una materia académica limitada, como la filosofía, teología, física, historia o arqueología. Se pretende que lleguen a un público más amplio. Este aspecto de las conferencias Martin D'Arcy me estimuló a aventurarme en campos en los que no soy especialista ni puedo esperar serlo, por razones de edad. Sin embargo, sería conveniente hacer algunos comentarios para explicar por qué me arriesgué a tratar temas relacionados con el pensamiento de China, de la India y del Islam.

Dado que he escrito bastante sobre la historia de la filosofía occidental en los últimos años me he interesado en el estudio de la filosofía comparada, en señalar las semejanzas y las diferencias entre

la filosofía occidental y la filosofía de otras culturas, así como en la cuestión de si es o no posible discernir algún esquema recurrente común en el desarrollo histórico del pensamiento filosófico. Esta es una rama de estudio relativamente nueva. Huelga decir que hay especialistas en el pensamiento chino, de la India o del Japón, especialistas que dominan por completo la lengua o lenguas orientales importantes. Sin embargo, hasta la fecha son pocos los autores que se han aventurado a emprender estudios comparados más o menos completos. Esto es perfectamente comprensible. Hay una cosa cierta: Una persona apenas puede tener la esperanza de adquirir un verdadero conocimiento de todas las lenguas relevantes. También es cierto que la literatura sobre un campo de estudio en particular, como el pensamiento budista, puede ser tan extensa, que el estudioso prefiera, con razón, centrarse en un área aun más limitada, por ejemplo, en el budismo del Tíbet o en una determinada escuela budista. Al mismo tiempo, en el mundo moderno, es muy de desear que ampliemos nuestros horizontes y conozcamos un poco las maneras de pensar de otros pueblos, de otras culturas distintas de la nuestra. La filosofía en un país determinado puede ser extremadamente provinciana o local. Tal vez no pueda esperarse otra cosa, ahora que la filosofía se ha convertido en una disciplina altamente especializada. Naturalmente, no se recomienda a los estudiantes que disipen sus energías. Sin embargo, no podemos dejar la tarea de acrecentar el entendimiento mutuo entre los pueblos simplemente en manos de los políticos y los comerciantes. Hay pocos filósofos, y, con algunas excepciones, en general no influyen en los destinos de los pueblos de una manera visible o dramática. Pero sí deben contribuir a que se tenga una mayor conciencia de las mentalidades de otros pueblos. Y son válidas las obras de carácter general que no pretenden ser fruto de un conocimiento especializado, pero que pueden servir para ilustrar corrientes de pensamiento diversas. Todos somos humanos, independientemente de la cultura a la que pertenezcamos. Y podemos ver las tradiciones filosóficas de las distintas culturas como expresiones complementarias de la mente humana que habría que tomar en cuenta en todo diálogo a nivel mundial.

El estudio comparativo de las filosofías de culturas diferentes implica ciertas presuposiciones que dan lugar a problemas importantes. Se hace referencia a estas presuposiciones en el primer capítulo de este libro, y se dice algo más de ellas en el epílogo. Por lo tanto, podemos pasarlas por alto aquí. Sin embargo, quisiera comentar la

posibilidad de que se pongan objeciones a la afirmación de que vale la pena emprender el estudio de las tradiciones filosóficas de las culturas no occidentales.

Obviamente, cualquier trabajo sobre el desarrollo histórico de la filosofía en la India cubrirá, por ejemplo, los sistemas de las diversas escuelas védicas. Pero el pensamiento de las escuelas clásicas de la India se fosilizó bastante con el transcurso del tiempo, y en todo caso, no es raro encontrar filósofos indios modernos que han vuelto la espalda al pasado para seguir alguna corriente occidental, como el llamado movimiento analítico, en los países de habla inglesa, o la fenomenología francesa o alemana. De manera similar, toda historia de la filosofía china tendrá que hacer referencia a figuras tales como Confucio y Mencio, a los sabios taoístas y a algunas escuelas budistas, así como al neoconfucianismo. Sin embargo, el pensamiento en la China Occidental no está dominado por una filosofía de origen occidental. Así puede argumentarse que la idea de acrecentar el entendimiento mutuo entre los pueblos mediante el estudio de las tradiciones filosóficas clásicas de los pueblos orientales no es más sensata que la idea de promover la comprensión de Occidente a través del estudio de los fragmentos de Parménides y Heráclito o de los escritos de Nicolás de Cusa. Si queremos fomentar el entendimiento entre los pueblos, tenemos que mirar el presente, y no un pasado que ha sido o está siendo abandonado.

Este argumento no carece, obviamente, de fuerza. Pero omite la mención de un aspecto importante, a saber, que la tradición filosófica clásica de una cultura probablemente expresa, de maneras específicas, actitudes y modos de pensar que persisten aún y que pueden muy bien moldear y modificar lo que se recibe del exterior. Por ejemplo, los chinos tenían su propia manera de enfocar y manejar los temas filosóficos. Hasta cierto punto, el budismo estaba adaptado a las tradiciones y actitudes chinas, y no hay razón para suponer que China no imprimirá su propia mentalidad y su visión en el marxismo que recibió de fuera. En otras palabras, mientras los sistemas filosóficos individuales van y vienen, las series conexas de filosofías pueden muy bien expresar y revelar factores más duraderos. No podemos desligar el pensamiento occidental pasado del actual, ni considerar el primero como algo puramente externo al segundo. En un sentido real, Occidente es su pasado. Y lo mismo podemos decir de Oriente. Confucio y Mencio vivieron hace mucho tiempo. Pero de ningún modo debe deducirse de esto que la reflexión en torno a sus ideas no nos diga nada

de los rasgos más duraderos de la visión o la mentalidad chinas. La reciente campaña contra el confucianismo puede llevarnos a conclusiones erróneas. El hecho mismo de que haya ocurrido debería ser revelador. Y lo que revela es precisamente lo que he intentado aclarar.

Ahora hablaré más directamente de la estructura de este libro. Como ya se señaló, este libro representa un ciclo de conferencias. Cuando las preparé, pensé en la posibilidad de que hubiera algunas personas interesadas en tal o cual tema en particular, pero no en oír todas las conferencias. Por lo tanto, traté de satisfacer, hasta donde me fue posible, los intereses de estos miembros del público. Como resultado, los capítulos del libro parecen tratar una serie de temas que guardan poca relación entre sí y que caen dentro del área del estudio comparativo del desarrollo histórico del pensamiento filosófico, pero que tratan distintos temas o problemas dentro de esta área. Hasta cierto punto, éste es el caso. Pero hay una unidad mayor que lo que puede parecer a primera vista. No era posible excluir la filosofía occidental, pero tuve la sensación de que habría que dar por sentado un conocimiento general de ella. De ahí que en el primer capítulo la discusión se limite a un tema en particular, relacionado con la filosofía occidental, a saber, la influencia que ejercen en ella los factores extrafilosóficos. Tengo en verdad la convicción de que en toda cultura en la que se ha desarrollado la filosofía, ésta ha sido influida por una serie de factores no filosóficos. Pero pensé que sería más fácil explicar este hecho centrando primeramente la atención en la filosofía occidental. Sin embargo, como se trataba de conferencias dictadas en una universidad occidental, y sobre todo dirigidas a un público general, no creí que se pudiera simplemente presuponer que el público conocía el desarrollo del pensamiento filosófico en la India y en China. Por lo tanto, los capítulos segundo y tercero están dedicados a estudios muy generales del pensamiento chino y de la India, y se añadió al libro un apéndice cronológico. Sigue después una discusión comparativa de algunos aspectos del pensamiento occidental, chino y, en ocasiones, islámico.

Obviamente hay muchos otros aspectos que podrían discutirse, pero fue necesario seleccionar algunos y omitir otros. También fue necesario pasar por alto algunas culturas que serían relevantes para cualquier estudio comparativo exhaustivo de las tradiciones filosóficas que pudiera llegar a hacerse. Aun cuando se ha seguido una política selectiva, se ha cubierto tanto material que estoy consciente de que a un filósofo pueden parecerle esquemáticas e inadecua-

das las discusiones en torno a ciertos problemas. Sin embargo, para remediar esta falta, tendríamos que haber escrito otro tipo de libro.

En cuanto a los dos últimos capítulos, tratan de interrogantes que probablemente surjan en la mente de cualquier historiador de la filosofía, y pueden dar la impresión de que tienen poco que ver con lo anterior. Pero no es el caso. Hay conexiones específicas entre los interrogantes que se discuten en estos capítulos y lo que los precede. Por ejemplo, el hecho de que en el primer capítulo se hable de la influencia de los factores no filosóficos en la filosofía occidental da pie para que nos preguntemos si no deberíamos acaso suscribirnos a un relativismo histórico o cultural, un tema sobre el cual se dice algo en el séptimo capítulo. Por otra parte, la discusión de los diversos enfoques y formas como se manejan problemas filosóficos similares en culturas diferentes se relaciona con la pregunta de si podemos hablar de problemas filosóficos "recurrentes" y, en caso afirmativo, en qué sentido podemos hacerlo; también hacemos referencia a esta cuestión en el séptimo capítulo. Es más, en el último capítulo de este libro se hace referencia a la cuestión de si podemos discernir o no algún esquema recurrente común de desarrollo en estas filosofías, así como a la cuestión de si es posible formular leyes relacionadas con el desarrollo histórico del pensamiento filosófico que nos permitan hacer predicciones.

En cuanto a las conclusiones a las que llego, creo que van emergiendo con claridad a lo largo del texto. Sin embargo, en el epílogo he intentado unir algunos cabos, así como explicar por qué en ciertos casos la discusión sobre las preguntas surgidas no es, o no parece ser, definitiva. Por el momento no es necesario agregar más sobre este asunto.

Cuando se hace referencia en el texto o en las notas a un libro que figura también en la bibliografía, los datos del lugar y la fecha de publicación únicamente se dan en ésta.

Durante el segundo semestre del curso académico 1975-1976, tuve el placer de trabajar como profesor visitante en el Departamento de Filosofía de la Universidad Estatal de Hawai en Honolulú. La población estudiantil, así como la de la isla en general, está configurada por una mezcla étnica; me encontré con que el Departamento de Filosofía está constituido por profesores y conferencistas de orígenes culturales diferentes y con que se impartían cursos sobre las filosofías de diversas culturas. Mi visita, que duró unos cuantos meses, contribuyó en buena medida a reforzar mi convicción de que

en principio es posible entender los modos de pensar de los pueblos que pertenecen a otras culturas distintas de la propia y de que vale la pena intentarlo. El juicio, basado en los hechos, de que en principio es posible comprender el pensamiento filosófico de otras culturas, y el juicio valorativo de que vale la pena intentarlo, son los fundamentos de este libro. Es decir, me he inspirado en ellos. El libro en sí es simplemente una tentativa de contribución, de alcance muy limitado, a lo que podría describirse en la jerga moderna como una empresa que va hacia adelante.

A los lectores les parecerá obvio que este libro no tiene como fin elevar el sentido religioso o satisfacer las necesidades de aquellos que se vuelven hacia el Oriente en busca de la sabiduría espiritual o de la experiencia mística. No es un manual de espiritualidad esotérica hindú, ni de la práctica del budismo Zen ni del misticismo Sufi. Hay libros de este tipo, pero éste no es uno de ellos. Desde luego, se hace referencia a temas religiosos. Por ejemplo, no es posible discutir la filosofía de la India en conjunto sin referirse a ellos. Lo mismo sucede con el pensamiento islámico. Sin embargo, este libro tiene como fin tratar temas filosóficos. No se trata de criticar a aquellos que se sienten atraídos por la espiritualidad y el misticismo orientales. Yo mismo me siento fascinado por los Upanishads. Pero abordo los temas que seleccioné desde el punto de vista del historiador de la filosofía. Y habría que recordar que hubo muchísima reflexión filosófica seria, por ejemplo, en la India, y que se empleaban en ella argumentos similares en muchos casos a los que proponen las diversas corrientes de la filosofía occidental.

Sobra decir que he aprendido mucho de los escritos de otros autores y de la conversación personal con estudiosos cuyo conocimiento de las filosofías no occidentales es mucho mayor que el mío. Sin embargo, en bastantes casos no recuerdo de cuál o de cuáles fuentes tomé tal o cual idea. Esto me trae a la memoria una estrofilla jocosa* que, si mal no recuerdo, dice así:

There was an old man of Khartoum,
Who kept two sheep in a room.

* *Limerick:* Según el *Diccionario en términos literarios* de J. A. Cuddon (Doubleday & Co.), el *limerick* es una estrofilla ligera que consta de cinco versos generalmente anapésticos de rima *aabba,* el primero, segundo y quinto de los cuales son pentámetros, y el tercero y el cuarto, trímetros. Es de carácter popular y jocoso. Cultivaron este género autores como Edward Lear, Tennyson, Swinburne, Kipling y Stevenson.

He said: They remind me
Of one left behind me,
*I cannot remember of whom.**

En todo caso, si bien algunas veces he hecho referencia a una autoridad, no me aventuro a atribuir una idea a determinada persona, cuando quizá no esté dispuesta a admitir que yo la haya entendido correctamente o que le haya concedido la importancia que esa persona le daría. Parece preferible que yo asuma la responsabilidad por lo que he dicho.

Por último, haré referencia a un dicho conocido: "El Este es el Este, y el Oeste es el Oeste". Verbalmente, es una tautología; pero se considera que la afirmación adicional "y jamás habrán de unirse" significa que no es posible un entendimiento mutuo en esta vida. Si esta afirmación fuera cierta, sería un mal augurio para el futuro de la humanidad sobre la tierra. Tengo esperanzas de que no sea así.

* La traducción literal de la estrofa sería, más o menos, la siguiente: "Había en Jartum un anciano / que guardaba dos ovejas en un cuarto. / Y decía: me recuerdan / a un viejo conocido, / no puedo recordar a quién". Dada la imposibilidad de traducirla respetando el metro y la rima característicos del *limerick*, he preferido citar aquí una copla también popular y jocosa, aunque de espíritu diferente:

Subí a la altura de un cuervo
por ver la dicha de un hombre:
si la vide, no me acuerdo,
si me acuerdo, no sé en dónde.**

** Estrofa suelta de Tuxcueca (Jalisco), cit. en Margit Frenk *et al.*, comp. *Coplas que no son de amor, Cancionero Folklórico de México*, t. 3. El Colegio de México, México, 1980, p. 378, núm. 8540.

I. RELACIONES ENTRE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL Y ALGUNOS FACTORES EXTRAFILOSÓFICOS

EL TEMA DEL CAPÍTULO

EL TÍTULO general de este libro es *Filosofías y culturas.* Por supuesto, hay una gran cantidad de obras eruditas sobre el pensamiento filosófico de esta o aquella cultura —por ejemplo, de China o de la India— o sobre pensadores tales como Śaṁkara, en la India, o Confucio, en China. Sin embargo, el estudio comparativo de las tradiciones filosóficas es un tema que, relativamente, está todavía en pañales. Tal vez hay lugar para intentar algunas contribuciones aun de quienes, como el autor, no poseen las capacidades idóneas, por ejemplo, dotes lingüísticas. Existe, por otra parte, el peligro de que lo que uno pretende sea una aportación a la comprensión del pensamiento de otras culturas y contribuya en realidad a aumentar los malentendidos. Pero si quisiéramos evitar todos los riesgos, tendríamos que reducir considerablemente la amplitud y el alcance de nuestras actividades.

De hecho, este libro no pretende abarcar todo el campo del estudio comparativo de la filosofía. Aun si el autor tuviera la capacidad de hacerlo, el tema sería demasiado amplio y demasiado complejo como para tratarlo aquí. Así, centramos nuestra atención en ciertos temas escogidos y esperamos poder decir algo relevante sobre ellos, aunque no seamos especialistas en el pensamiento de ninguna de las culturas no occidentales. Los temas se indican en los títulos de los capítulos. No obstante, habría que agregar que en el último capítulo discutimos la cuestión de si es posible discernir un esquema recurrente común en las filosofías de las culturas en las cuales se sabe que se ha desarrollado la filosofía. El tema se indica mediante la palabra "esquemas" en el título del capítulo VIII.

Uno de los temas que se discuten, por ejemplo, en los capítulos IV, V y VI, es el de las diferentes maneras como se abordan problemas visiblemente similares en las filosofías de culturas diferentes. En relación con este tema, sería conveniente aclarar, primero, que utilizó el concepto de semejanza en su sentido común.

Por ejemplo, tanto la filosofía occidental como la de la India han

discutido las cuestiones relacionadas con las fuentes del conocimiento humano. Y en virtud del asunto que tocan, hay una mayor semejanza específica entre los diversos grupos de interrogantes, que entre cualquiera de ellos y, por decir algo, la cuestión de si una proposición puede o no ser autorreferente. En otras palabras, cuando hablo de temas o cuestiones similares, no estoy afirmando que sean precisamente ésos los problemas recurrentes en la historia de la filosofía. ¿Hasta qué punto podemos hablar —si es que podemos hacerlo— de problemas recurrentes? Este es un interrogante al que se hace referencia en el capítulo VII. Mientras tanto, todo lo que puedo afirmar es que podemos encontrar temas visiblemente similares en las filosofías de dos o más culturas. Este parece ser un hecho simplemente empírico. Si se nos pregunta de qué sirve establecer estas comparaciones, una posible respuesta es que una cultura puede poner énfasis en algún aspecto que otra ignore o subestime.

El tema elegido para este capítulo es "las relaciones entre la filosofía occidental y algunos factores extrafilosóficos". Esto quiere decir que los ejemplos del condicionamiento histórico de la filosofía por factores extrafilosóficos estarán tomados principalmente de la filosofía occidental. Sin embargo, alguien puede sentirse inclinado a preguntar qué finalidad tiene el estudio de las relaciones entre el pensamiento filosófico y los factores extrafilosóficos, y a qué conduce un estudio de este tipo. Supongo que una respuesta es que cualquier rama de la investigación histórica puede tener un interés intrínseco. Si se justifica la investigación del pasado del hombre en general, no se requiere de una justificación especial para un estudio de los modos como diversos factores extrafilosóficos han condicionado el pensamiento filosófico. Otra respuesta es que la línea que sigue este estudio puede contribuir a superar un dogmatismo bastante ingenuo. Por ejemplo, puede llevarnos a pensar dos veces antes de aceptar como definitiva la visión de la naturaleza, la función y alcance de la filosofía que predomina en una sociedad dada y en una época dada. Porque si entendemos cómo han influido una serie de factores extrafilosóficos en estas concepciones en el pasado, es más fácil que pensemos en la posibilidad de que nuestra propia visión exprese una perspectiva limitada.

Para evitar cualquier malentendido, quisiera aclarar desde un principio dos cosas. En primer lugar, no pretendo sugerir que la filosofía sea simplemente un reflejo pasivo de los factores extrafilosóficos. Por una parte, puede haber conexiones internas entre los sistemas

filosóficos, y es frecuente que los problemas de un filósofo hayan sido planteados por otros filósofos. Por otra parte, las ideas filosóficas pueden ejercer una influencia real por medio de la elección y las acciones de aquellos que aceptan esas ideas. El marxismo es un ejemplo obvio. En segundo lugar, reconocer el condicionamiento histórico del pensamiento filosófico de modos específicos no implica que toda verdad sea relativa a alguna situación histórica o cultural en particular. Sin embargo, no hablaremos más de esto por el momento, ya que en el capítulo VII se tratará de manera más específica el relativismo histórico. Desde luego, a los filósofos les interesan los interrogantes sobre la verdad o la falsedad, y es comprensible, si el filósofo es sensible a cualquier idea que le sugiera que se pueden resolver estos interrogantes simplemente tomando como referencia el condicionamiento histórico del pensamiento filosófico por el pensamiento extrafilosófico. Pero no nos interesa hacer propaganda en favor de una teoría relativista de la verdad. Si bien se dice que el tema de este primer capítulo pertenece a la historia de las ideas o a la historia de la cultura, más que a la historia de la filosofía, eso no tiene alguna importancia en el presente contexto.

Sin embargo, antes de entrar directamente en este tema, habría que decir algo sobre las presuposiciones.

PRESUPOSICIONES DE LA FILOSOFÍA COMPARADA

El proyecto de comparar las filosofías de diferentes culturas implica tres presuposiciones: que sabemos qué es la filosofía y podemos distinguirla de otras disciplinas; que podemos identificar culturas distintas, y que podemos entender el pensamiento de otras culturas diferentes de la nuestra. No podemos discutir ampliamente estas presuposiciones. Pero algunos comentarios breves servirán para demostrar que no soy ciego al hecho de que estoy haciendo ciertas presuposiciones.

Por lo que toca a la naturaleza de la filosofía, no comenzaré por una definición que estipule lo que, en mi opinión, deba ser la filosofía o recomiende un concepto de la filosofía en particular cuando son posibles otros conceptos (las diferentes concepciones de la filosofía forman parte de la historia de la filosofía). Esta parece ser una acción evasiva; sin embargo, para los fines que perseguimos, entenderemos por "filosofía" todo lo que puede entenderse por esta pa-

labra sin contravenir el uso lingüístico ordinario. En otras palabras, entenderemos por filosofía todo lo que se toma normalmente como tal en las historias de la filosofía. Por ejemplo, no excluiremos el pensamiento chino primitivo por el hecho de que es visiblemente débil en lo que el mundo occidental llamaría, probablemente, argumentación formal.

En cuanto a la identificación de las culturas, admito que no puedo proporcionar criterios precisos. De hecho dudo que alguien pueda hacerlo. Al parecer es inevitable un elemento de decisión personal, y cualquier identificación de culturas diferentes tenderá a estar sujeta a objeciones que no sean puramente capciosas. Por ejemplo, ¿debemos hablar de cultura occidental y filosofía occidental, o debemos dividir la filosofía occidental de la misma manera como se divide tradicionalmente? O bien, ¿hemos de tratar la cultura islámica como una entidad o, por ejemplo, considerar la cultura de Persia o Irán como una entidad aparte? Si queremos comenzar, tenemos que llegar a una decisión. Por lo tanto, me propongo tratar como entidades distinguibles y separadas la filosofía occidental (excluyendo el pensamiento islámico en la Edad Media), el pensamiento filosófico del mundo islámico, la filosofía de la India, la filosofía china y la filosofía del Japón, sobre la cual sin embargo, de hecho se dirá muy poco. (La filosofía en el Japón dependía en gran parte de los pensadores chinos. Sin embargo, con el curso del tiempo, naturalmente llegó a adoptar ciertas características japonesas.)

Dicho esto, deseo aclarar dos cosas más. En primer lugar, cuando hablo de entidades separadas, no quiero decir que cada entidad esté completamente encerrada en sí misma. Por ejemplo, el pensamiento islámico en la Edad Media ejerció una influencia considerable en el pensamiento cristiano medieval. O bien, el budismo es un fenómeno transcultural que pasó de la India a China y, a través de Corea, al Japón, dando lugar a una serie de escuelas filosóficas en los países en los cuales se arraigó y se extendió. (Desde luego, el budismo se extendió también a otros países, como Ceilán, Tailandia y el Tíbet. Pero aquí nos ocuparemos del budismo simplemente como un lazo entre la India, China y el Japón.) En segundo lugar, si no cuento la filosofía judía como una entidad separada, esto no debe entenderse como una subestimación de la aportación que han hecho los pensadores de origen judío a la filosofía. Mientras algunos filósofos pueden clasificarse, en virtud de sus presuposiciones, como pensadores específicamente judíos, resultaría bastante absurdo sustraer

a filósofos como Spinoza, Bergson y Husserl de la corriente principal de la filosofía occidental y colocarlos en un compartimiento separado sencillamente porque son de origen judío.

Por lo que toca a la tercera presuposición, a saber, que podemos comprender el pensamiento de culturas distintas de la nuestra, adoptaré la posición que dicta el sentido común: si bien puede ser muy difícil en ciertas ocasiones entender los modos de pensar y las reacciones de la gente que pertenece a otras tradiciones culturales, esto no impide que existan diversos grados de comprensión y diversos grados de incomprensión. Ciertamente, es posible definir la "comprensión" en el contexto de tal manera que resulte cierto por definición que una tradición cultural no puede ser comprendida por alguien que pertenece a otra cultura. Si, por ejemplo, se definiera el budismo en una forma tal que fuera necesario ser budista para comprenderlo, se seguiría de esto que ninguna persona que no sea budista puede entender el budismo. O bien, puede argumentarse, por ejemplo, que mientras una persona perteneciente a la cultura occidental piensa que entiende un texto chino antiguo, en realidad está comprendiendo una construcción mental propia, y no la mente de los autores chinos. Al parecer, de ser aceptado este argumento, daría al traste con toda comprensión histórica, tal como la concebimos normalmente. Se hace referencia al tema de la comprensión en el epílogo de este libro. Sin embargo, para los fines del mismo, me adhiero a la visión, dictada por el sentido común, de que puede haber diversos grados de comprensión y de que la distinción entre ésta y la incomprensión no es vana.

FACTORES EXTRAFILOSÓFICOS

Algunas veces se ha criticado a los historiadores de la filosofía por tratar el desarrollo histórico del pensamiento filosófico como si siguiera un camino propio y aislado y tuviera poca conexión con los factores extrafilosóficos. Si bien suele hacerse referencia a la influencia de este tipo de factores, se les reduce a un mínimo. En cambio, se hace hincapié en los problemas y argumentos filosóficos y en las conexiones internas entre los sistemas y los movimientos filosóficos. Ciertamente se han hecho intentos por remediar esta supuesta deficiencia. Por ejemplo, el subtítulo de *Una historia de la filosofía occidental* (1945), de Bertrand Russell, es "Su conexión con las circunstancias políticas y sociales desde las épocas más remotas hasta

nuestros días''. Sin embargo, aunque Russell realmente hizo referencia a estas circunstancias, difícilmente puede afirmarse que haya desarrollado por completo el programa que indica el subtítulo.

¿Cuáles se consideran factores extrafilosóficos en este contexto? Desde luego, incluyen las situaciones económicas, sociales y políticas, así como la religión y la ciencia. Pero también incluyen factores psicológicos. Así, en ocasiones algunos historiadores de la filosofía han sido acusados, por ejemplo, por el escritor español Miguel de Unamuno, de que tratan a los filósofos del pasado como si fueran tan sólo mentes o intelectos y no como seres humanos de carne y hueso, con deseos, pasiones e intereses personales que influyen en su pensamiento filosófico.

Por lo que toca a las quejas en contra de los historiadores de la filosofía, parece que su validez es cuestionable. Si un historiador desea poner énfasis en el trasfondo social y político del pensamiento filosófico, desde luego puede hacerlo. Sin embargo, en términos generales, es de desear que siga una política de economía, concentrando su atención en problemas, teorías y argumentos filosóficos y en las conexiones internas entre movimientos y sistemas y limitando la discusión de los factores extrafilosóficos al mínimo requerido para la comprensión y para no confundir al lector, intentando hacer una relación general de la vida social, intelectual y política del hombre. En cuanto a los factores psicológicos, si bien el conocimiento de la persona puede facilitar la comprensión del espíritu que anima su pensamiento, como en el caso de Nietzsche o de Kierkegaard, el historiador debe mantenerse a toda costa apartado del psicoanálisis no profesional. Además, un enfoque psicológico de la historia de la filosofía puede dar fácilmente la impresión de que es posible resolver los interrogantes relacionados con la verdad o la falsedad de las teorías o sobre la validez o invalidez de los argumentos mencionando los factores psicológicos que se considere que influyeron en el pensamiento del filósofo. Esto es algo que debemos evitar. Las especulaciones sobre las preferencias sexuales de Wittgenstein no aportarán nada a la discusión sobre lo adecuado o lo inadecuado de su teoría-imagen de la proposición como la desarrolla en el *Tractatus*. Desde luego, es válido hacer estudios psicológicos de los filósofos cuando se cuenta con datos suficientes que los apoyen. Pero los más indicados para realizar estos estudios son los psicólogos, siempre y cuando tengan algunos conocimientos de filosofía.[1] O bien, lo que

[1] Como ejemplo de un estudio psicológico de un filósofo podemos citar *Nietzsche:*

se diga de la influencia de la vida económica en el desarrollo de la filosofía puede ser tan vago, que un historiador que valora la investigación erudita y las exégesis bien documentadas podrá muy bien mostrar desconfianza.

Al mismo tiempo, es obvio que la filosofía no se da en el vacío. Está sujeta a la influencia de una serie de factores extrafilosóficos, y en algunos casos la influencia es bastante evidente. Por ejemplo, en la India la filosofía estaba extrechamente ligada, de maneras específicas, a la religión. El pensamiento filosófico en el mundo islámico recibió de muy diversos modos una influencia pronunciada de la religión musulmana. De hecho, no podía esperarse otra cosa, puesto que la religión era el vínculo que unía a los pueblos musulmanes. Y el medio en el que se desenvolvía la filosofía china primitiva era de una inquietud política y social que impulsó a filósofos como los confucianistas, los mohistas y los legalistas a buscar remedios para los males de la época. Huelga decir que en esos casos no se requiere sólo de una afirmación general, sino de una relación más específica de la manera o maneras como influyeron los factores extrafilosóficos en la filosofía. Pero al parecer es bastante evidente que existió tal influencia.

Nos ocuparemos de la filosofía de la India en el próximo capítulo, y de la filosofía china en el que le sigue; el cuarto capítulo se dedicará a la discusión de algunas interrelaciones entre la filosofía y las religiones históricas. Por lo tanto, propongo que en lo que resta de este capítulo limitemos nuestra atención a la filosofía occidental.

FILOSOFÍA GRIEGA

En el caso de la filosofía griega, el ejemplo más obvio de la influencia de factores extrafilosóficos en la filosofía es, sin duda, la relación entre la organización griega en ciudades-estado y el pensamiento político de Platón y de Aristóteles. Pero es de esperarse que la sociedad política real influya en el pensamiento de aquellos filósofos que se ocupan de la teoría política. Porque, a menos que un filósofo político se proponga limitarse a hacer afirmaciones tan am-

The Story of a Human Philosopher, de H. A. Reyburn, en colaboración con H. B. Hinderks y J. G. Taylor (Londres, 1948). De mayor profundidad es el estudio existencialista de Karl Jaspers, *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity,* traducido por C.F. Wallraff y F. J. Schmitz (Tucson, Arizona, 1965).

plias que se apliquen más o menos a cualquier sociedad civil, naturalmente pensará en términos de la organización social real de su tiempo. Es la sociedad existente, esto es, la que existe dentro de sus horizontes, la que constituye su tema de reflexión y, tal vez, la que acepta. De hecho, ¿qué más puede hacer si le interesa una reforma? Incluso si plantea un estado ideal, su punto de partida debe ser el estado real. Y el primero reflejará al segundo de maneras específicas.

Sin embargo, no se trata simplemente de Platón, Aristóteles y la *polis* griega. Naturalmente, los teóricos políticos cristianos del medievo pensaban en términos de las relaciones entre el estado feudal (o, en algunos casos, el imperio) y la Iglesia, mientras que Hegel pensaba en términos del estado nacional de su época y parecía incapaz de ampliar su horizonte más allá de la dialéctica de los "espíritus nacionales". Desde luego, el horizonte de Carlos Marx era más amplio, en el sentido de que esperaba una sociedad mundial verdaderamente humana. Pero obviamente su pensamiento se vio influido por su análisis de la sociedad industrial contemporánea. Apenas puede negarse que la teoría marxista (la teoría del propio Marx, es decir, independientemente de su desarrollo posterior) refleja de manera específica una determinada fase de la revolución industrial. Si después se convirtió en un conjunto de dogmas, ese es otro asunto.

Tampoco es una cuestión solamente de la cultura occidental. Los filósofos chinos que se ocuparon de la teoría política y la reforma social pensaban naturalmente en términos del mundo social y político chino de su época.

Puede decirse que aun cuando el filósofo político tome la organización social y política de su medio como su punto de partida, nada le impide hacer afirmaciones que sean válidas para cualquier sociedad que responda a la descripción de una sociedad política. No tengo intenciones de negar esto; simplemente cito algunos ejemplos de la influencia de los factores extrafilosóficos en el pensamiento filosófico. Y la filosofía política es una fuente obvia, porque es más concreta y menos abstracta que algunas otras ramas de la filosofía en un sentido real.

Es evidente que debemos tomar precauciones al hablar de los factores extrafilosóficos. Supongamos que menciono el fermento intelectual en Atenas en el siglo V a.c. como el medio del que surgió el intento de Platón de demostrar que la mente humana es capaz de reconocer valores objetivos y normas morales absolutas, así como su desarrollo, por lo menos en esbozo, de la teología filosófica

como reacción al escepticismo religioso. Si pensamos que esto implica que el proceso de cuestionamiento que constituyó el fermento intelectual fue un factor extrafilosófico, obviamente podremos responder que el tipo de cuestionamiento radical al que se refiere Platón en sus diálogos era de carácter filosófico. Al parecer, este es el caso. Al mismo tiempo, puede argumentarse que el cuestionamiento se vio intensificado por un factor social, a saber, la variedad de credos, convicciones morales y costumbres que proliferaron entre los griegos.

Una cosa más: cuando oímos hablar de la influencia de los factores extrafilosóficos en la filosofía, naturalmente tendemos a pensar primeramente en factores que existen en la actualidad. La organización griega en ciudades-estado en relación con su influencia en la teoría política de Platón y de Aristóteles es un ejemplo obvio. No obstante, hay que agregar que la ausencia de un factor determinado puede también influir en la filosofía. Desde luego, esto no quiere decir que un factor inexistente pueda funcionar como agente causal. Significa que la filosofía puede ser influida en cierta dirección por una situación dada, debida a la ausencia de un factor. Un ejemplo es la manera como la filosofía griega ofreció una guía para la vida y llegó a extender cada vez más ciertos modos de vida, y en algunos casos, incluso un camino hacia una meta religiosa. En la antigua Grecia la religión era de culto, no dogmática, y no había una autoridad universal reconocida para la enseñanza de la ética o de la religión. Aquellos a quienes por uno u otro motivo no satisfacían las tradiciones míticas ni las éticas y religiosas debían volverse hacia la filosofía, aunque fuera sólo para justificar su escepticismo. Naturalmente tendemos a pensar en la filosofía griega primitiva como expresión de un espíritu inquisitivo desinteresado, pero no falto de interés, en su búsqueda del conocimiento del ambiente físico del hombre, de la naturaleza real del mundo que nos rodea. Esta línea del pensamiento fue posible gracias a la civilización urbana relativamente estable de las ciudades griegas jónicas y del sur de Italia. Obviamente, este punto de vista representa un aspecto real del pensamiento griego antiguo; pero no debemos olvidar, por ejemplo, los elementos religiosos en las sociedades pitagóricas o las implicaciones éticas del pensamiento de Heráclito. Con Platón, la filosofía se transforma claramente en una auténtica sabiduría vital. Y con el fin de la organización en ciudades-estado autónomas y el surgimiento, primero, del imperio helenístico, y después, del romano, encontra-

mos que se hace hincapié cada vez mayor en la ética y en las formas de alcanzar la paz interior y la verdadera felicidad. Decir esto no es negar, por ejemplo, que los estoicos desarrollaron la lógica, la epistemología y la cosmología. Es una cuestión del acento que se pone en las filosofías helenística y romana.

Pese a la prevalencia de lo que podríamos describir como predicadores filosóficos populares, ciertamente es posible exagerar el grado en el que, por así decir, se dejó navegar a la deriva a los individuos, en el antiguo mundo postaristotélico y éstos acudieron a la filosofía en busca de una guía para vivir. Pero parece claro que con el desarrollo del estoicismo, del epicureísmo y del neoplatonismo (y hasta cierto punto, del escepticismo) en la sociedad helenística y romana, la filosofía satisfacía una necesidad de los ciudadanos de mayor inclinación intelectual. Después de todo, cuando algunos autores del cristianismo primitivo se mostraban hostiles a los filósofos, básicamente estaban pensando en los filósofos como proselitistas de ciertos modos de vida, como guías indignos de confianza.

Este tipo de situación no era privativo del mundo grecorromano. En la India, por ejemplo, la función de la filosofía como guía para la vida era incluso más marcada. Pero este es un asunto del que se hablará después.

PRESUPOSICIONES RELIGIOSAS DEL PENSAMIENTO MEDIEVAL

La situación de la cristiandad medieval era muy diferente de aquella en la que se encontraba la sociedad precristiana. Más que la filosofía, tal como se la estudiaba en las universidades medievales, la gente buscaba una guía para la vida y la iluminación sobre la vocación del hombre en el mundo y sobre su destino en la fe cristiana y en las enseñanzas de la Iglesia. San Agustín, que vivió en los últimos días del Imperio Romano, describió al cristianismo en sí como la verdadera filosofía o sabiduría, cuya precursora en el mundo pagano había sido la filosofía griega especialmente la tradición platónica. Pero si por "filosofía" entendemos algo distinto de lo que Santo Tomás de Aquino llamó la "doctrina sagrada" (la teología cristiana), entonces es cierto que la gente buscaba una guía en la fe cristiana, más que en la filosofía tal como se enseñaba, por ejemplo, en París o en Oxford. De hecho, hay alguna evidencia de que a lo largo del siglo XIII fue surgiendo una visión naturalista del mundo en la facultad de artes de París. Pero este movimiento no avanzó

más. Y el pensamiento crítico del siglo XIV restringió el alcance del conocimiento filosófico, en vez de ampliarlo. Desde luego, en la Edad Media hubo movimientos que manifestaron una insatisfacción frente a la Iglesia institucional que oscilaban entre un antinomianismo y un énfasis en la experiencia mística. Pero los miembros de estos grupos buscaban la luz en la fe religiosa y en la experiencia mística, más que en la filosofía como entonces se enseñaba en las universidades.

El caso es que en la cristiandad medieval encontramos presuposiciones religiosas comunes que no existían en el mundo antiguo antes del triunfo del cristianismo a fines del Imperio Romano, y que esta nueva dimensión cultural tuvo el efecto de privar a la filosofía de su papel como guía para la vida y convertirla en una disciplina académica, o una serie de disciplinas que se estudiaban en las universidades como preparación para el estudio de la teología.

En otras palabras, en la cristiandad medieval se consideraba a la teología como la ciencia máxima.[2] Naturalmente, esto sugiere que en la Edad Media la teología ejerció una marcada influencia en el pensamiento filosófico. Así fue, y es natural, puesto que la mayoría de los filósofos destacados fueron, por lo menos en una época de su vida, profesores de teología. Al mismo tiempo, no puede decirse que la filosofía en la cristiandad medieval haya sido simple apologética religiosa cuyo objeto fuera comprobar las verdades religiosas. Por ejemplo, los cristianos creían que el alma humana no moría junto con el cuerpo. Y ciertamente se consideraría oscuro a cualquier filósofo que afirmara haber probado la imposibilidad de la supervivencia del alma. Sin embargo, esto no significa que los filósofos tuvieran que producir pruebas seguras de la supervivencia del alma. En el siglo XIV se analizarán críticamente las pruebas dadas por pensadores anteriores, y hubo una tendencia a representar la creencia en la supervivencia del alma como una verdad de la fe, más que como una conclusión demostrada en la filosofía.

Esta tendencia formaba parte de una tendencia general a ampliar

[2] "Suprema" por el tema que trata: la revelación de Dios de sí mismo y de su obra redentora; "ciencia", no sólo en el sentido de una fuente de conocimiento, sino también en el sentido de que, mientras que se tomaban como verdades reveladas las premisas de la teología, se consideró que el método se conformaba al concepto aristotélico de ciencia. De hecho se discutió si debería describirse la teología como una ciencia primordialmente teórica o práctica. Pero no podemos extendernos aquí sobre este asunto.

la gama de lo que únicamente podía conocerse por medio de la fe y reducir la extensión de lo que podía demostrarse filosóficamente. Esto resulta en parte de un deseo de algunos teólogos de purificar la fe cristiana de lo que consideraban como la contaminación de la metafísica grecoislámica; pero uno de los principales factores que entraron en juego fue una idea más estricta de lo que constituía una prueba. En todo caso, el efecto en la filosofía consistió en que ésta se transformó cada vez más en un análisis crítico y en una serie de estudios profundos de lógica y, así, tal vez paradójicamente, se independizó más de la teología.

Las presuposiciones religiosas que comúnmente se sostenían constituyen un importante factor extrafilosófico que influyó en el pensamiento filosófico medieval; pero no son el único. Podría reflexionarse, por ejemplo, en torno de la influencia que ejerció el uso del latín como lengua culta para tratar problemas relacionados con una terminología universal, así como algunos problemas de lógica. Por otra parte, como ya se señaló, la teoría política se vio claramente influida por la situación sociopolítica real, que constituía el punto de partida empírico para la reflexión. El caso es que, si la filosofía medieval tiende a dar la impresión de que es árida y de que está alejada de la vida, esto se debe en parte a que las verdades que comúnmente se consideraban de primera importancia para la vida humana se derivaban de otra fuente.

LA CIENCIA EMPÍRICA Y LA FILOSOFÍA MODERNA

Como hemos dicho, en la Edad Media se consideraba la teología como la ciencia máxima o la ciencia suprema, y su estudio era la etapa culminante del programa educativo. No puede decirse lo mismo del mundo moderno. La ciencia empírica ha tomado el lugar de la teología como la rama más prestigiada del conocimiento. Es cierto que el significado que se da a la palabra "ciencia" ha cambiado. Pero este cambio ilustra y corresponde al creciente prestigio de la ciencia empírica como fuente segura de conocimiento del mundo. Independientemente de cómo valoremos nosotros la teología, es obvio que, hoy en día, cuando se oye hablar de "ciencia", se tiende a pensar inmediatamente en una ciencia y una tecnología naturales, a menos que la palabra vaya seguida de un epíteto como "social".

El desarrollo de las distintas ciencias ha influido en la filosofía de muy diversas maneras. En ocasiones, alguna o algunas ciencias

han sugerido un paradigma de método. Así, mientras que en el pasado algunos filósofos buscaban el paradigma del método en las matemáticas, algunos de sus sucesores lo buscan en la ciencia empírica. Por ejemplo, algunos filósofos han propuesto para la metafísica un método análogo al de hipótesis, deducción y comprobación. Se ha sugerido que si un filósofo desarrolla una visión de la realidad sobre la base de la reflexión sobre ciertos aspectos del mundo, podrá poner su visión a prueba, investigando si es o no compatible con otros aspectos del mundo o con otros aspectos o campos de la experiencia humana. Por otra parte, algunas veces el desarrollo del conocimiento científico ha sugerido problemas al filósofo, o por lo menos ha proporcionado un factor relevante en un problema. Por ejemplo, como sabe todo estudioso de la filosofía moderna, la física clásica o newtoniana es importante para comprender la problemática de Emmanuel Kant. Por otra parte, las teorías científicas pueden sugerir temas de reflexión, como en el caso de la filosofía de la evolución de Henri Bergson. Es más, una vez que la ciencia se ha desarrollado lo suficiente, puede convertirse en el tema de una nueva disciplina filosófica, la filosofía de la ciencia. Además, el desarrollo del conocimiento científico puede ejercer, y lo ha hecho, una influencia en las concepciones de la naturaleza, función y alcance de la filosofía. Es esta última forma de influencia la que aquí nos ocupa.

Si tenemos en mente el amplio significado que se dio alguna vez a la palabra "filosofía", y después, el proceso por el cual las diversas ciencias se han desarrollado como disciplinas independientes, es casi inevitable que lleguemos a la conclusión de que estas ciencias han ido absorbiendo ciertas áreas que antes se consideraban pertenecientes a la filosofía. Ciertamente, algo quedó. Porque hay problemas y temas que han sido tratados en el pasado por los filósofos, pero que, por su misma naturaleza, no pueden ser tratados por ninguna ciencia en particular. Por ejemplo, la palabra "Dios" no es un término científico, por lo menos no si con ella expresamos una realidad trascendente. Al mismo tiempo, el desarrollo de las diversas ciencias y del conocimiento científico pueden sugerir fácilmente que el método científico ha ido sustituyendo a la especulación filosófica y al razonamiento *a priori* como los medios apropiados para alcanzar el conocimiento de la realidad, y que si hay áreas en las que no es posible aplicar el método científico, es porque trascienden el alcance del conocimiento humano. En otras palabras, surgen preguntas como las siguientes: ¿tiene la filosofía un campo propio?

Si lo tiene, ¿cuál es? Si la filosofía carece de un campo propio en especial, ¿cuál es su función? ¿Cuáles son las tareas que le quedan al filósofo?

Como todos sabemos, se han dado muy diversas respuestas a estas preguntas. Por ejemplo, en el siglo XIX, Augusto Comte sostenía que la función principal de la filosofía era lograr una síntesis teórica de las ciencias, y en este siglo, los miembros del Círculo de Viena expresaron lo mismo en esencia, aunque de manera distinta, al plantear como una necesidad un lenguaje común a todas las ciencias. Sin embargo, se ha considerado que esta clase de positivismo —con su tendencia a relacionar la filosofía con la lógica de las ciencias, y a elevar el lenguaje científico al rango de un lenguaje paradigmático— es demasiado estrecho. Por otra parte, si bien puede haber tenido un cierto auge el concepto de filosofía del llamado positivismo terapéutico, que sostiene que la tarea del filósofo es intentar mantenerse al margen del asunto, disolviendo la confusión lógica de la que supuestamente surgen los problemas filosóficos, es claro que este concepto no era aplicable a todos los filósofos en general. Es mucho más prometedora la visión de la filosofía como una disciplina de segundo orden aplicable a una serie de disciplinas y actividades de primer orden. De manera que la filosofía adopta la forma de filosofía de la ciencia, filosofía de la historia, filosofía de la religión, y así sucesivamente. Desde luego, no se considera que el filósofo compite con aquellos que practican esas disciplinas o actividades en sus propios niveles, sino que, más bien, reflexiona sobre los problemas que presuponen estas disciplinas y actividades, tomadas como datos, y sobre las que se derivan de ellas. Por ejemplo, no se considera que el filósofo de la historia nos brinde una visión más exaltada de la historia que la que ofrecen los historiadores comunes. Se ocupa más bien de los problemas que surgen de la reflexión sobre la historiografía, por ejemplo del problema de la naturaleza de la explicación histórica. En un sentido, la filosofía, vista así, no tiene un campo propio, una sección de la realidad, por así decir, distinta de las secciones propias de otras disciplinas, pero del mismo nivel. En otro sentido, es obvio que la filosofía tiene un campo muy amplio y que los filósofos tienen mucho que hacer. Si bien se dice que la filosofía, concebida así, es parasitaria, no se utiliza este término en un sentido peyorativo, sino para indicar que la filosofía se alimenta de las disciplinas y actividades de primer orden.

Sin embargo hay otras formas de reaccionar frente al desarrollo

de las diversas ciencias en particular. Por ejemplo, puede argumentarse, no tanto que la naturaleza de la filosofía haya cambiado, sino que el desarrollo de las ciencias particulares sirve para purificar la filosofía, en el sentido de que la despeja de adherencias y contribuye a revelar la verdadera naturaleza del pensamiento filosófico.

Según el profesor Karl Jaspers, por ejemplo, el desarrollo de las diversas ciencias debería ayudarnos a comprender que la filosofía no es una de ellas, al lado de otras disciplinas científicas, ni una especie de superciencia. No es en absoluto una ciencia. No demuestra la verdad de determinadas tesis del modo como la metafísica dogmática intentaba, según la describía Kant, probar la verdad de ciertas doctrinas. Más bien, abre la mente al significado y la importancia existenciales de ciertos problemas y arroja luz sobre la posibilidad de elección del hombre. Así, de acuerdo con Jaspers, si hacemos del hombre el objeto e intentamos probar la libertad, estaremos condenados al error. Desde el punto de vista del espectador, el hombre no es libre. Como lo plantea Kant, en el orden de los fenómenos, el hombre está determinado. Al mismo tiempo, el filósofo puede arrojar luz sobre la realidad de la libertad al intentar hablar desde el punto de vista del agente. (Puede argumentarse que, si se va a hablar, es inevitable que se adopte una perspectiva externa. Por ejemplo, si se habla del hombre, se le objetiviza. Si se acepta la posición de Jaspers, es necesario que se encuentre una manera de describir la función del lenguaje filosófico que tome en cuenta esta objeción).

Por otra parte, la filosofía no puede probar la existencia de una realidad trascendente; pero puede abrir la mente a un horizonte de la experiencia humana no susceptible de ser transformado en objeto, así como confrontar al hombre con la elección entre afirmar o negar su relación con **la realidad** divina.

Ciertamente, esta visión de la filosofía presenta dificultades. Puede tener el aspecto de un intento de decir lo que el propio filósofo admite que no puede decirse. No obstante, el caso es que en la filosofía de Karl Jaspers no sólo influyó el surgimiento y desarrollo de las diversas ciencias, sino también una situación cultural en la que algunos consideran que existen problemas de una importancia real para la vida, pero no pueden ser resueltos por la ciencia en virtud de que no son problemas científicos, y al mismo tiempo desconfían de la enseñanza dogmática de las religiones. Para estas personas, en la cultura occidental moderna existe una necesidad que no pueden satisfacer las ciencias en particular ni las religiones institucionales.

Conversando con un filósofo soviético, le pregunté si todos los estudiantes de su universidad tenían que estudiar algo de filosofía. Respondió que sí. Admitía que muchos de ellos no eran aptos para una verdadera reflexión filosófica; pero, decía, "pensamos que es importante que tengan un marco de referencia para la vida". Que el marxismo constituya o no un marco de referencia aceptable para la vida es irrelevante. El hecho es que en nuestra cultura occidental moderna podemos advertir una necesidad que puede influir en las concepciones de la filosofía y de su función. Algunas personas se han sentido inclinadas a buscar la iluminación en el Oriente. Pero este no es un fenómeno del que tengamos que ocuparnos por el momento. Si alguien pregunta cuál es mi propia visión de la naturaleza y la función de la filosofía, únicamente puedo responder que desconfío de las definiciones restrictivas de la filosofía. Obviamente, los filósofos tienen visiones distintas de lo que es válido en filosofía, y tienen todo el derecho de expresar sus convicciones. En la medida en que es posible interpretar las definiciones que ofrecen como expresiones de juicios valorativos y como recomendaciones de que se centre la atención en tal o cual enfoque o línea de reflexión, apenas podemos afirmar que los filósofos no tienen derecho a ofrecer esas definiciones. Yo desconfío de las aseveraciones dogmáticas de que tal o cual tipo de filosofía no es en absoluto filosofía. No deseo que se piense, por ejemplo, que el tipo de filosofía que representa el pensamiento de Karl Jaspers sea el único tipo de filosofía válido, ni que una persona que centra su atención, digamos, en la filosofía crítica no está haciendo filosofía. En todo caso, no me he preocupado por promover la causa de ninguna tradición filosófica o línea de pensamiento en particular. Simplemente he estado intentando ilustrar, con ayuda de algunos ejemplos escogidos, la influencia que pueden ejercer los factores extrafilosóficos en la filosofía. He subrayado la influencia del desarrollo de las diversas ciencias en lo que se refiere a la filosofía posmedieval. Sin embargo, en el caso de algunas filosofías, como la de Karl Jaspers, podemos considerar que la filosofía responde a la necesidad de un marco de referencia para la vida en una situación cultural en la que ciertamente no pueden darse por sentadas las presuposiciones comúnmente aceptadas por la cristiandad medieval.

LA FILOSOFÍA EN RELACIÓN CON LOS PROBLEMAS MORALES Y SOCIOPOLÍTICOS

El hecho de que haya mencionado a Karl Jaspers (y podría haber mencionado también otros nombres, desde luego) puede sugerir que estoy pensando simplemente en el resurgimiento de una u otra forma de la metafísica como respuesta a una necesidad experimentada en la cultura occidental moderna. Introduciré, entonces, una línea de pensamiento bastante diferente, pero complementaria. Casi no es necesario decir que en nuestra sociedad occidental hay problemas morales fundamentales sobre los que hay una incertidumbre bastante generalizada. Muchas personas consideran que no es posible resolver adecuadamente estos problemas apelando a las normas éticas tradicionales, aun cuando estas normas tengan una validez duradera, o bien que las normas en sí son cuestionables u obsoletas. Por lo tanto, es comprensible que algunas personas esperen encontrar una iluminación en la filosofía. Por otra parte, hay problemas sociales y políticos importantes que tienen aspectos morales y sobre los cuales la gente puede esperar que los filósofos tengan algo relevante qué decir. Obviamente, nadie que sea sensato espera que un filósofo, por el hecho de serlo, resuelva problemas de la economía. Pero si los filósofos se niegan a decir algo acerca de ciertos problemas morales y sociales fundamentales sobre la base, por ejemplo, de que la filosofía se ocupa simplemente de la meta-ética y del lenguaje de la política, entonces se les acusa de estar recluidos en una torre de marfil, mientras Roma arde.

Sin duda, es posible argumentar *a priori* que este tipo de acusación es justa o injusta, que está o no justificada, partiendo de un concepto dado de la naturaleza de la filosofía y señalando las implicaciones relevantes para el asunto en cuestión. Pero no deseo proceder en esta forma. Prefiero, en cambio, llamar la atención sobre el hecho de que los filósofos no son indiferentes a la exigencia que mencioné. Al parecer, entre los filósofos que pertenecen a lo que generalmente se describe como el movimiento analítico, hay una disposición cada vez mayor a discutir problemas morales fundamentales que la gente común juzga importantes. Y tal parece que podemos decir con seguridad que los filósofos están más abiertos a las ideas de John Dewey sobre la aplicabilidad práctica del pensamiento filosófico que hasta hace poco. Obviamente, el grado en el que los filósofos pueden resolver nuestros problemas sociales y políticos es

limitado. Pero sí pueden, por ejemplo, señalar las implicaciones de los valores que profesa una sociedad y esclarecer las de los valores que están surgiendo. Por otra parte, como sostenía Dewey, un filósofo de la política puede criticar las instituciones existentes a la luz de las necesidades cambiantes del hombre y señalar los posibles avances en el futuro para hacer frente a las necesidades actuales. No quiero decir con esto que sólo un filósofo profesional pueda actuar de esta manera. Estoy sugiriendo dos cosas. En primer lugar, la filosofía puede hacer una aportación positiva a la discusión de los problemas morales fundamentales y de algunos problemas sociales y políticos, aun cuando esta aportación consista principalmente en esclarecerlos. En segundo lugar, los filósofos parecen estar cada vez más dispuestos a hacer este tipo de aportaciones. Vemos así cómo la filosofía responde a las necesidades de una situación histórica dada.

Ciertamente es posible concebir la filosofía de tal manera que tenga poca relación con los problemas prácticos o sea poco pertinente para ellos. Preocupado por ciertos problemas políticos, Bertrand Russell emprendió, como todos sabemos, grandes campañas, y no titubeaba en expresar sus juicios sobre problemas morales fundamentales. Al mismo tiempo, sostenía que sus escritos sobre temas morales (aparte su teoría de la naturaleza del juicio moral) y sus escritos políticos no eran propiamente obras filosóficas, y que lo que tenía que decir sobre estos temas no podía deducirse ni dependía de una manera lógica de su filosofía. Dado lo que consideraba filosofía, estrictamente hablando, está justificado este último argumento. (Desde luego, Russell tenía conciencia de que en términos de un concepto de la filosofía menos restrictivo, sus escritos políticos y morales contaban como filosóficos.) Una concepción de la filosofía diametralmente opuesta a ésta es la que propuso Carlos Marx. Ciertamente no es mi intención hacer propaganda al marxismo. Pero vale la pena señalar que la visión de Marx de la filosofía y las ideas posteriores de la aplicabilidad práctica del pensamiento filosófico, inspiradas, según se piensa, en Marx, obviamente son una respuesta a la reflexión sobre los factores de la situación histórica de la sociedad moderna. Este tipo de filosofía de orientación social es otro ejemplo claro de la influencia de los factores extrafilosóficos en la filosofía. En la sociedad feudal cristiana del medievo, la enseñanza se llevaba a cabo bajo los auspicios de la Iglesia; la parte intelectual de la población provenía principalmente del clero, y su situación ejerció una clara influencia en el pensamiento filosófico. En el mundo pos-

medieval, el pensamiento creativo tendió a salir cada vez más de manos de la Iglesia y pasar a los representantes de la burguesía emergente, así como a reflejar este desarrollo de diversas maneras. Más tarde, con la revolución industrial, los intereses, reales o supuestos, del proletariado encontraron su expresión en los escritos de pensadores tales como Marx y Engels; en su mayoría, provenían de la clase media, pero su pensamiento se vio fuertemente influido por la situación económica y social de la época, a la luz de la cual interpretaron el pasado.[3]

CONCLUSIONES

Un tema que aún no se ha discutido es la evaluación de la influencia de los factores extrafilosóficos en la filosofía. Los juicios valorativos en este campo son aptos para expresar determinadas posiciones filosóficas. No quiero decir con esto que no pueda haber juicios de este tipo que sostengan los filósofos en general. Sin embargo, si se presupone la existencia de estos juicios, entonces es válido hacer diversos juicios valorativos correspondientes a distintas posiciones filosóficas. Según Etienne Gilson, el eminente historiador de la filosofía medieval, el pensamiento filosófico en la cristiandad medieval se benefició con el estímulo de la teología cristiana. Y apoyaba su argumento llamando la atención sobre algunas formas específicas en las que la influencia de la teología ha sido benéfica para el desarrollo del pensamiento filosófico. Sin embargo, una persona que tuviera una posición filosófica diferente a la de Gilson podría argumentar que, en general, la influencia de la teología en la filosofía medieval fue bastante negativa. No es simplemente una cuestión de gustos. Hay bastantes posibilidades de discusión. Pero hasta cierto punto, los argumentos de uno y otro lado tienden a expresar convicciones filosóficas personales. He preferido abstenerme de expresar mi propia posición filosófica y centrar mi atención en los que parecen ser hechos históricos. Por ejemplo, parece ser un hecho histórico que el desarrollo de las ciencias en el mundo moderno ha contribuido en gran medida al surgimiento de conceptos restrictivos de

[3] En un manifiesto del Círculo de Viena de 1929 (atribuido a Hahn, Neurath y Carnap) se estableció una conexión entre el desarrollo de la "concepción científica del mundo" y algunos factores, tales como la insatisfacción debida a las creencias teológicas tradicionales e incluso al proceso moderno de producción, con su creciente mecanización, que, decían, daba cada vez menos cabida a la metafísica.

la naturaleza y las funciones de la filosofía.[4] Que se aprueben o no estos conceptos restrictivos es otro asunto. Si se valora la metafísica especulativa o la elaboración de síntesis exhaustivas, obviamente no se juzgará adecuado ningún concepto de la filosofía que excluya la metafísica especulativa. Si uno piensa que las síntesis exhaustivas tienen poco valor para el conocimiento, si acaso alguno tienen, y que es una pérdida de tiempo y de capacidad intelectual elaborarlas, obviamente adoptará una visión distinta. Pero ambas partes pueden admitir los hechos.

Alguien puede comentar que únicamente he hecho referencia a hechos obvios. Después de todo, ¿quién podría pretender negar que la teología influyó en el pensamiento filosófico de la cristiandad medieval? ¿Y quién estaría preparado para afirmar que la filosofía en el mundo moderno no ha recibido influencia alguna del desarrollo de las ciencias empíricas? Los hechos son claros como el agua. Ciertamente es posible sugerir maneras mucho menos obvias en las que los factores extrafilosóficos han influido en la filosofía.

Sí, sin duda es posible. Pero es fácil que pasemos a una área especulativa en la que resulte difícil fundamentar nuestras aseveraciones. Por ejemplo, se ha dicho con frecuencia (yo mismo lo he dicho) que en el antiguo mundo postaristotélico la filosofía se convirtió en un modo de vida, e incluso en una doctrina de salvación, cuando se rompieron las viejas tradiciones, ligadas a la organización en ciudades-estado, en las sociedades más avanzadas de los imperios helenístico y romano. Sin embargo, aunque esta afirmación tiene algo de verdad, omite el hecho obvio de que con Sócrates y Platón —y aun antes, por ejemplo, con los pitagóricos— la filosofía ya era en cierto sentido una guía para la vida. Por otra parte, he oído a un marxista decir que la concepción medieval de la corte celestial, con su jerarquía de ángeles y santos, reflejaba la estructura jerárquica de la sociedad feudal. Al parecer, esta visión del asunto puede servir como confirmación de la concepción económica o materialista de la historia. No obstante, puede objetarse que la multiplicación de los seres intermediarios entre el Uno y el mundo visible era un pasatiempo favorito de los neoplatonistas del mundo antiguo. El marxista puede replicar —como he escuchado a uno hacerlo— que en la Edad Media se ajustó esta concepción de los

[4] Para ser exactos, esta aseveración expresa una interpretación, más que un hecho "llano" o "desnudo". Sin embargo, en comparación con otras interpretaciones obviamente divergentes, puede hablarse de un hecho histórico.

seres intermediarios, que ya existía desde antes, a la sociedad feudal. Pero si bien esto puede ser verdad, se requeriría de una investigación mucho más detallada que la que podría hacerse aquí para fundamentar esta afirmación. Por otra parte, no sería fácil tratar en un solo capítulo cuestiones tales como si la visión de Kant reflejaba un concepto burgués o hasta qué punto el idealismo alemán de las primeras décadas del siglo XIX era una expresión del movimiento romántico. De manera que me he limitado a algunos ejemplos generales de la influencia de los factores extrafilosóficos en la filosofía, aun bajo el riesgo de señalar algo demasiado obvio.

Al parecer, vale la pena plantear algunas preguntas. No es correcto decir que no ha habido ciencia en el Oriente, que no ha habido un interés por los estudios científicos. Al mismo tiempo, está claro que la ciencia y la tecnología occidentales modernos se han extendido hacia el Oriente y que en algunos países se han arraigado. Por lo tanto, podemos suponer con un margen de seguridad que en aquellos países en los que hay una tradición filosófica antigua, el desarrollo de los estudios científicos influirá en el pensamiento filosófico. Ciertamente, no es sólo una cuestión del futuro. En algunos casos ya hay manifestaciones claras de esta influencia. Por ello se plantea la pregunta de si debería o no considerarse que las tradiciones filosóficas antiguas están muertas o son obsoletas, o bien, en caso contrario, qué cambios deberán sufrir si han de sobrevivir. Hemos recordado algunas maneras como ha influido el desarrollo del conocimiento científico en la filosofía occidental. ¿Están destinadas las concepciones modernas occidentales de la filosofía a suplantar a todas las demás ideas? o ¿pueden todavía aportar algo a la filosofía en general las tradiciones filosóficas de otras culturas distintas de la nuestra, sugiriendo, quizá, problemas o enfoques de los problemas que hemos ignorado o tendido a pasar por alto? Tal vez no estemos en posición de responder a todas estas preguntas. Pero podemos tenerlas en mente cuando hablemos de las filosofías de otras culturas. No debe darse simplemente por hecho que las otras culturas no tienen nada que aportar al pensamiento filosófico. Es muy posible que la filosofía occidental haya avanzado en algunos aspectos, en un sentido valorativo de la palabra "avance"; pero también es posible que algunos elementos de valor hayan quedado olvidados u oscuros, y que, de una u otra manera, la reflexión sobre las tradiciones filosóficas no occidentales pueda servir para remediar una cierta miopía prevalente.

II. CARACTERÍSTICAS DE LA FILOSOFÍA DE LA INDIA Y LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

ALGUNAS IMPRESIONES ERRÓNEAS DE LA FILOSOFÍA DE LA INDIA

AL PARECER todavía se tiene la impresión de que la filosofía de la India adoptó la forma de un monismo ontológico; al menos eso piensan quienes no han estudiado la filosofía de la India en conjunto, pero tienen algún conocimiento de la especulación filosófica de orientación religiosa del mundo hindú. Por lo general, conciben la filosofía de la India como la enseñanza de que el mundo de la multiplicidad, vista como una pluralidad de yos y de cosas, es una apariencia ilusoria de una única realidad, Brahmán.

El yo interior, *ātman,* es verdaderamente real, pero es concebido como siendo uno con Brahmán o el Absoluto, mientras que el yo empírico, consciente de su diferencia para con los otros yos, pertenece a la esfera de la apariencia. La finalidad de la vida es liberarse del mundo fenoménico, del tiempo y del ciclo de la reencarnación. Esta liberación se termina con la realización de la unidad con la realidad última permanente, mediante la disipación de la ignorancia.

Ciertamente esta impresión de la filosofía de la India no carece de fundamento. Se basa en la escuela Advaita Vedānta, en la filosofía de Śaṁkara, quien parece haber muerto alrededor del año 820 a.c.[1] y cuyo no-dualismo o monismo cobró cierta influencia. Al mismo tiempo, esta impresión es inexacta si se piensa en la filosofía de la India en conjunto. La mayoría de las escuelas filosóficas de la India sostenían posiciones pluralistas. Entre las escuelas no védicas, eran pluralista la materialista o Cārvāka (Lokāyata) y la jainista. Por lo que toca al budismo, Buda evitaba los pronunciamientos metafísicos. Pero el budismo Hīnayāna tenía escuelas obviamente

[1] No se conocen las fechas exactas del nacimiento y la muerte de Śaṁkara, como ocurre con tantas otras fechas en la historia de la India hasta épocas relativamente modernas. Lo Upanishads más antiguos fueron escritos entre 800 y 400 a.c. Las fechas que generalmente se dan para Buda son, aproximadamente, 563-483 a.c., Vardhamāna, el "Gran Héroe" del jainismo, vivió alrededor del año 500 a.c., pero el jainismo parece haber surgido mucho antes. En todo caso, es probable que existiera ya el materialismo desde el siglo VI a.c. Las filosofías védicas pasaron a ser sistemas definitivos después de los tiempos de Buda; pero sus raíces datan de un período anterior. Se dice que el Śāṁkhya es el sistema filosófico védico más antiguo.

pluralistas, si bien en el budismo Mahāyāna había una marcada tendencia a reintroducir el Absoluto, algunas veces concebido como el "Vacío", lo indescriptible, la Realidad Última (*paramartha*). Entre las escuelas que reconocían o llegaron a reconocer la autoridad de los Vedas, y que por ello se conocen como las escuelas védicas, la Nyāya, la Vaiśesika, la Śāṁkhya, la Yoga y la Mīmāmsā fueron todas exponentes del pluralismo. Por ejemplo, la escuela Śāṁkhya sostenía que había una pluralidad de almas o, más precisamente, de sujetos puros, aun cuando consideraba las cosas físicas como productos de una causa sustancial inmanente, *Prakrti*. Ni siquiera podemos identificar la escuela Vedānta con el monismo. Así, en el siglo XI d.C., después de Śamkara, Rāmānuja defendió lo que algunos han descrito como un no-dualismo calificado, una especie de panteísmo, mientras que en el siglo XIII Madhva sostenía la realidad del sujeto humano del yo y la de las cosas que constituyen, en sus interrelaciones, el mundo físico. Es posible que Śaṁkara haya sido el pensador Vedānta de mayor influencia, y bien puede ser cierto decir que mientras en Occidente predominaba el pluralismo, en la India el monismo llegó a ocupar el lugar central. Pero no deja de ser un error identificar la filosofía clásica de la India con el monismo. Hubo una diversidad mucho mayor que la que supone esta identificación. Obviamente, el pluralismo fue la visión original de la India, y siguió siendo la doctrina de la mayoría de las escuelas filosóficas. Incluso la tradición Vedānta llegó a asimilar el pluralismo, en gran parte bajo la influencia de la religión, pero también debido a un respeto por la experiencia ordinaria.

Otra impresión común es que el pensamiento filosófico siempre ha sido y continúa siendo profundamente religioso, que prácticamente se le puede identificar con la religión esotérica, mientras que en Occidente la filosofía ha tendido a separarse de la religión y de los intereses religiosos. En cierto sentido es correcta esta idea de la filosofía de la India; pero es importante comprender en qué sentido. En un capítulo posterior diremos más acerca de las relaciones entre la filosofía y la religión. Aquí nos ocuparemos del carácter religioso de la filosofía de la India en particular.

En Occidente tendemos a asociar la religión con la creencia en los dioses, por ejemplo, en el caso de la Grecia antigua, o en Dios, en el sentido de una deidad personal trascendente. Esto no implica que simplemente identifiquemos la religión con estas creencias. Es más, en la época moderna ha habido varios intentos de definir la religión

de tal manera que no incluya la creencia en una realidad divina como un rasgo esencial. Estos intentos pueden tener distintos motivos. Por ejemplo, puede ser que se quiera encontrar una definición suficientemente amplia como para que abarque el budismo y posiblemente algunas actitudes que pueden describirse como religiosas, aunque no impliquen ninguna creencia explícita en una realidad divina. Pero también se han hecho intentos de redefinir la religión con base en la convicción de que el creer en Dios no representa una opción viva para la "mente moderna". Sin embargo, al parecer está claro que, para el común de la gente, el concepto de religión incluye la creencia en Dios.

Si nos adherimos a esta idea común de la religión, apenas si podremos afirmar que la filosofía de la India en conjunto era religiosa. Obviamente, la escuela materialista era atea. Pero también lo era el jainismo. Y en su forma original, el budismo no incluye ninguna creencia en Dios. (Es muy difícil, si no imposible, obtener un cierto conocimiento del "budismo original". Pero al parecer es claro que Buda se abstuvo de hacer pronunciamientos metafísicos.) Entre las escuelas védicas, puede describirse la Nyāya como teísta (es decir que, como la Vaiśesika, llegó a adoptar el teísmo), mientras que la escuela Śāṁkhya-Yoga reconocía un ser relativamente supremo, Iśvara. Sin duda, el acento que pone la escuela Mīmāmsā en los ritos de sacrificio presupuso alguna vez la fe en las deidades védicas; pero estas deidades parecen haberse transformado, con el tiempo, en tipos heroicos o en ideales personificados, y el que se creyera o no en ellos era indiferente, aun cuando la idea de un ser supremo cobró preponderancia con Kumārila. Por lo que toca a la tradición Vedānta, incluye diversos puntos de vista. Para Śaṁkara, el concepto de un Dios personal pertenecía al mundo de los fenómenos, en el sentido de que representaba el modo como se aparecía ante la conciencia religiosa devota el Brahmán impersonal o suprapersonal. Sin embargo, el pensamiento de Rāmānuja y, sobre todo, el de Madhva eran mucho más cercanos al teísmo. En general, podemos decir que en las escuelas védicas la creencia en Dios cobró importancia cuando la filosofía en cuestión se asoció a la religión con el movimiento de la *bhakti,* cuya expresión literaria suprema fue el *Gītā.*

No obstante, pese a la actitud ambivalente de la filosofía de la India en conjunto con respecto a la creencia en la existencia de Dios o de seres divinos, ciertamente puede describírsela en un sentido como

de orientación religiosa. Ya que, aparte de la escuela materialista (que consideraba que la mente o alma era epifenomenal y no daba cabida a una doctrina de liberación final), el pensamiento filosófico llegó a estar orientado hacia la liberación del espíritu humano de los efectos de las acciones malignas y de las reencarnaciones sucesivas, hacia la iluminación y hacia lo que podríamos llamar la salvación. Por ejemplo, si bien la filosofía jainista era atea, difícilmente podemos describirla como irreligiosa. Independientemente de que el jainismo como religión haya dado cabida a algunas deidades hindúes, los pensadores jainistas consideraban que el alma purificada se unía a los sabios jainistas en su estado de conocimiento total y de paz y felicidad infinitas. Si excluimos la escuela materialista primitiva, podemos decir que todas las escuelas, tanto védicas como no védicas, ofrecían formas de vida que conducían a la iluminación y a la liberación. Así, las escuelas tendían a ser algo más que agrupaciones de gente dedicada al estudio y al desarrollo (o preservación) de tal o cual tradición filosófica, puesto que también se proponían iniciar a sus discípulos en una forma de vida que los llevara a la iluminación o a la liberación. Seguramente este tipo de escuelas filosóficas no podían ejercer una atracción popular generalizada ni ocupar el lugar de la religión popular. Con frecuencia sus doctrinas eran demasiado abstrusas como para que eso ocurriera. Por ejemplo, el pensamiento de Nāgārjuna, principal representante de la llamada escuela del Vehículo Medio del budismo Mahāyāna, era demasiado difícil como para que lo apreciara el vulgo. Con el paso del tiempo surgieron sectas budistas como la secta Jōdo en el Japón, que hacía hincapié en el Buda eterno como el medio para llegar al paraíso. Pero cuanto más atracción popular ejercía una secta, menor era el contenido filosófico, o por lo menos metafísico, de sus doctrinas. En todo caso, nos ocuparemos aquí de la filosofía, no de la religión popular. Sin embargo, el atractivo limitado de la teoría filosófica no resta validez a la afirmación de que, en términos generales, tanto las escuelas védicas como las no védicas ofrecían teorías que formaban la base de un modo de vida dirigido hacia la liberación y la iluminación.

El hecho de que mencionemos una orientación del pensamiento hacia la iluminación y la liberación espirituales puede fácilmente sugerir a la mente occidental que las escuelas eran en realidad sectas religiosas y que no puede esperarse de ellas una reflexión filosófica seria.

Sin embargo, esta idea es falsa. Naturalmente, esta orientación constituía un trasfondo general o contexto. Para comprender cualquier sistema determinado como un todo debemos discutir algunos aspectos o temas particulares teniendo en cuenta dicho contexto general. Pero esto no significa que tales discusiones no sean ejemplos de una reflexión filosófica seria.

Puede objetarse que no se trata simplemente de una cuestión de un interés o una orientación religiosa del pensamiento, ya que también debe tomarse en cuenta la influencia de los textos sagrados. Después de todo, algunas escuelas se conocen como védicas porque aceptaban, o llegaron a aceptar, según el caso, la autoridad de los *Vedas,* mientras que, de las escuelas no védicas, las budistas y la jainista tenían sus propios textos sagrados. Si los filósofos basan sus doctrinas en la autoridad de los textos sagrados, ¿no debería describirse estas doctrinas como doctrinas teológicas, más que como teorías filosóficas?

Es fácil que se exagere el grado en que las escuelas védicas dependían de la autoridad de las escrituras. Por ejemplo, la doctrina Vaiśesika parece haber surgido en forma independiente, si bien más tarde esta escuela aceptó la autoridad de los Vedas. Es más, aun cuando la escuela Nyāya, con la que llegó a asociarse la escuela Vaiśesika, estuviera más dedicada a la reflexión sobre los textos sagrados, el sistema lógico que desarrolló obviamente no se deriva de estos textos. Por otra parte, hay que recordar que los *Vedas* (incluyendo los Vedānta) contenían diversas líneas de pensamiento e incluso ideas incompatibles y que no había una autoridad externa a las propias escuelas que pudiera decidir entre las doctrinas e interpretaciones alternativas. Los filósofos Śāṁkhya insistían en la necesidad de argumentos racionales para distinguir si era o no sensato aceptar una u otra doctrina. Si una tesis contradecía los principios de la lógica, no podía expresar una verdad captada o enseñada por los sabios antiguos y plasmada en la literatura védica. Cualquier afirmación de que se conocía la verdad debía apoyarse en la razón. Es cierto que las escuelas Mīmāmsā y Vedānta ponían énfasis en la autoridad de los Vedas, a los que consideraban eternos. (Es decir, los *Vedas* no tenían autor. No podemos discutir aquí el significado preciso que se daba a este argumento.) Pero sus líneas básicas de interpretación eran muy diferentes. Los pensadores Mīmāmsā se concentraron en las primeras obras de la literatura védica, sobre todo en los Brāhmanas, e hicieron hincapié en los mandamientos rituales y morales. Se-

gún ellos, los textos sagrados estaban orientados hacia la acción, y se daban interpretaciones pragmáticas a los planteamientos existenciales y descriptivos cuando esto era posible. En otras palabras, según la escuela Mīmāmsā, los textos sagrados decían a la gente lo que debía hacer, más que lo que debía creer acerca de la realidad. Sin embargo, la escuela Vedānta, que hacía muchísimo hincapié en el conocimiento, sostenía que las escrituras sagradas proporcionaban un conocimiento que la mente humana no podía adquirir por medio de la percepción o la inferencia. Al mismo tiempo, había diferencias considerables en cuanto a qué era el conocimiento. Por ejemplo, de acuerdo con Śaṁkara, el conocimiento proporcionado podía resumirse en la famosa afirmación del Upanishad *Chāndogya,* "eso eres tú", mientras que para Madhva, el expositor del Vedānta Dvaita o "dualista", los *Vedas* predicaban el conocimiento de la existencia y los atributos de Brahmár , en el sentido de un Dios personal. Obviamente había que sostener las diversas interpretaciones por medio de una argumentación. En todo caso, el hecho de que los pensadores Mīmāmsā y Vedānta hicieran hincapié en la autoridad de los textos sagrados no implica la conclusión de que no desarrollaron una auténtica reflexión filosófica. Con toda seguridad, Madhva se inclinaba por poner fin a una discusión polémica diciendo que las ideas que rechazaba eran contrarias a los Vedas y a la percepción, o bien a la tradición y a la experiencia. Pero mucho de lo que afirma, por ejemplo, sobre la naturaleza del yo y sobre el conocimiento es independiente de cualquier autoridad, aun cuando se esfuerza por demostrar que sus conclusiones no contradicen los textos sagrados.

La única manera verdaderamente convincente de mostrar que los filósofos de la India sí desarrollaron una reflexión filosófica seria consiste, obviamente, en citar algunos ejemplo de ésta. Y para ilustrar esto, hago referencia a determinados temas de la teoría del conocimiento de la India. Tengo conciencia de que estoy expuesto a que se me acuse de que aíslo determinadas cuestiones y las considero separadamente de su contexto o del medio del cual surgieron, y quizá también de que intento dar una apariencia respetable a la filosofía de la India, seleccionando temas que probablemente sean aceptables a los ojos de aquellos a quienes es inútil hablar del Absoluto. Pero estoy preparado para correr este riesgo. En todo caso, no puede negarse que el conocimiento era un tema de discusión de gran importancia en la filosofía de la India. Las escuelas proporcio-

naban un conocimiento o una sabiduría esotérica, y, naturalmente, temas tales como las fuentes de conocimiento y los criterios de verdad eran importantes para los pensadores de la India. Los chinos se preocupaban mucho más por la conducta y por las repercusiones prácticas de la teoría. Desde luego, en la India había teorías éticas; pero existía una tendencia mucho mayor al pensamiento abstracto y se hacía mucho hincapié en lo que podríamos describir como el ascenso intelectual de la mente hacia el conocimiento de la realidad.

LAS FUENTES DE CONOCIMIENTO RECONOCIDAS POR LAS ESCUELAS DE LA INDIA

Desde tiempos muy remotos, los filósofos de la India reflexionaron en torno a las fuentes de conocimiento, plantearon sus posiciones y criticaron los puntos de vista con los cuales no estaban de acuerdo. En primer lugar, todas las escuelas aceptaban la percepción sensorial como una fuente de conocimiento. Por cierto, esto puede parecer visiblemente falso en lo tocante a la filosofía Vedānta Advaita de Śaṁkara y sus seguidores. La percepción nos presenta una pluralidad de objetos. Puede preguntarse entonces cómo puede considerarse la percepción como una fuente de conocimiento, si se cree que la pluralidad pertenece a la esfera de la apariencia y que la realidad es un ser único, Brahmán, de quien se afirma que es imperceptible. Sobre el supuesto de que estas creencias sean verdaderas, ¿no nos sentimos acaso impulsados a sostener que la percepción sensorial es una fuente de error, más que de conocimiento?

Estas preguntas son comprensibles. No obstante, debemos tener en mente que, si bien para Śaṁkara el mundo empírico, el mundo de la multiplicidad, era una apariencia en relación con Brahmán, no por ello dejaba de ser suficientemente real en el nivel de la vida práctica y de lo que llamaríamos el conocimiento científico. Si la percepción implica una distinción entre el perceptor y lo percibido, entre sujeto y objeto, y si la realidad absoluta o última trasciende la distinción entre sujeto y objeto, obviamente la percepción debe pertenecer a la esfera de la apariencia, al nivel en el cual el Uno aparece como lo Múltiple. Pero decir que el mundo empírico es la apariencia no es lo mismo que decir que no es nada. Existe el conocimiento empírico. Y presupone la percepción como fuente de conocimiento.

No debe entenderse que la afirmación de que todas las escuelas

de la India reconocían la percepción sensorial como una fuente de conocimiento implica que todas concedían la misma importancia a la percepción. Piénsese, por ejemplo, en el budismo Hīnayāna. Una escuela, la Sautrāntika, sostenía una teoría causal de la percepción, según la cual lo que percibimos directamente es una impresión causada por el objeto. Esta impresión representa al objeto, y se infiere la existencia del objeto extramental. En otras palabras, los Sautrāntikas defendían una teoría representativa de la percepción. Sin embargo, los Vaibhāsikas o Sarvastivādines no estaban dispuestos a aceptar esta teoría. Preguntaban cuál era la base para inferir la existencia de cualquier objeto exterior a la mente. Si no hay una percepción directa, ¿cómo podemos distinguir, justificadamente, entre los estados o impresiones causados por los objetos extramentales y los que no son causados por éstos? Si se justifica la inferencia de que existen objetos extramentales, ¿no debe presuponerse la percepción directa, de modo que podamos distinguir entre los casos en los que se justifica la inferencia y los casos en los que no se justifica?

La cuestión se complicó por el hecho de que estas escuelas aceptaban la doctrina de la "momentaneidad" (producto del desarrollo del fenomenismo budista), según la cual la existencia continua del sujeto y del objeto puede reducirse a "momentos" sucesivos que se desvanecen. Dada esta doctrina, la aceptación de una teoría de la percepción directa presumiblemente nos obliga a considerar la percepción como una relación entre dos momentos simultáneos que se desvanecen, uno en la vida del sujeto, y el otro en la vida de la cosa extramental. Al parecer, de otra manera lo que se percibe sería una reliquia, por así decir, de un momento que ya no existe. Tenemos entonces una teoría representativa de la percepción. Tal vez no nos sorprenda el hecho de que los problemas que surgen de la teoría de la momentaneidad hayan impulsado a algunos budistas Hīnayāna a reintroducir el concepto de sustancia. Pero no podemos discutir este asunto aquí.

Hemos afirmado que todas las escuelas de la India aceptaban la percepción sensorial como fuente de conocimiento. Esto es cierto. Sin embargo, habría que agregar que la mayoría de las escuelas no entendieron la percepción simplemente como percepción sensorial, sino que también incluían la percepción no sensorial. Daban así cabida a la aprehensión intuitiva del yo y sus estados y de otras realidades espirituales. (Esta afirmación se refiere a las escuelas védicas y al jainismo. Los budistas rechazaban el concepto de *ātman*.) No

obstante, los materialistas no aceptaban la idea de las realidades espirituales y reconocían únicamente la percepción sensorial.

Afirmar que la percepción es una fuente de conocimiento obviamente no es lo mismo que afirmar que es la única fuente de conocimiento. La mayoría de las escuelas de la India aceptaban también la inferencia y el testimonio. No obstante, los materialistas, los Cārvākas o Lokāyatas, parece que rechazaban la inferencia y aceptaban sólo la percepción sensorial. El problema es que nos vemos obligados a depender principalmente de los informes de los críticos para obtener información sobre la escuela materialista. (La escuela tenía un origen antiguo que se remonta a los tiempos prebudistas. Pero sus textos han desaparecido. Si bien la escuela prácticamente desapareció como tal, no necesariamente debe deducirse que no sobrevivió una visión materialista.) Así, resulta muy difícil saber cómo debemos entender el rechazo de la inferencia por parte de los materialistas. Jain y otros lógicos de la India objetaban que si se retara a un filósofo Cārvāka a defender su idea de que la percepción sensorial es la única fuente de conocimiento, y si este filósofo se mostrara renuente a recurrir al mero dogmatismo, tendría que dar un motivo, procedimiento que equivaldría a utilizar la inferencia como fuente de conocimiento. Este tipo de objeción implica que los Cārvākas rechazaban totalmente la inferencia. No obstante, existe la conjetura de que los materialistas, más que rechazar del todo la inferencia, argumentaban que la inferencia inductiva no podía ofrecer la seguridad o certeza que ofrece la percepción. Por ejemplo, si de la ocurrencia de x inferimos la de un suceso y no percibido, lo hacemos sobre la base de una convicción general sobre la relación entre x y y. Pero la percepción no revela las conexiones universales. Por lo tanto, corremos un riesgo cuando inferimos y de x, no puede decirse que conozcamos la verdad de nuestra conclusión, a menos que podamos confirmarla al percibir, realmente, la ocurrencia de y. De cualquier manera, parece claro que los Cārvākas reconocían sólo la percepción sensorial como la fuente de cierto conocimiento. Como ya se dijo, otras escuelas aceptaban también la inferencia. Y tanto la escuela Nyāya como los lógicos budistas desarrollaron una teoría lógica.

Es necesario decir algo sobre el testimonio como fuente de conocimiento. El testimonio tiene una importancia práctica obvia en la vida humana. Sin embargo, si se nos retara a defender nuestra aceptación del testimonio, tendríamos que recurrir a la inferencia. Por

lo tanto, puesto que los filósofos Cārvāka rechazan la inferencia como fuente de cierto conocimiento, es natural que también rechazaran el testimonio. Sin embargo, este asunto tiene otro aspecto. Una de las razones por las cuales varias escuelas aceptaban el testimonio como fuente de conocimiento era su confianza en los textos sagrados como expresión de una sabiduría impartida a los sabios en tiempos antiguos. Es obvio, por ejemplo, que la doctrina Vedānta de Brahmán se derivó de los Upanishads. Ahí se representaba a Brahmán no sólo como imperceptible a los sentidos, sino también como trascendente al pensamiento discursivo, por lo que sólo podía confirmarse el testimonio de los textos sagrados mediante la percepción no sensorial, una aprehensión intuitiva de la realidad, y negativamente, demostrando que otras visiones de la realidad se contradecían a sí mismas y eran insostenibles. Podríamos decir que el testimonio fue primero. Por ello podemos entender por qué varias escuelas lo aceptaron como una fuente específica de conocimiento.

Hemos mencionado la percepción, la inferencia y el testimonio como fuentes de conocimiento específicas. De hecho, las teorías sobre este asunto eran más complejas que lo que sugiere esta triple división. Por ejemplo, los jainistas consideraban lo que llamaban "reconocimiento" como un tipo distinto de conocimiento. Éste se refería tanto al reconocimiento de una semejanza (como cuando se considera que *A* es semejante a *B*) como al reconocimiento de una entidad (por ejemplo, cuando se reconoce a Tomás, adulto, como la misma persona que Tomás cuando era niño). Podríamos querer, de hecho, reducir el conocimiento en este sentido a la percepción y la memoria. Sin embargo, mientras los filósofos jainistas admitían que se presuponían la percepción y la memoria, consideraban que el reconocimiento estaba por encima de ellas. Por otra parte, Kumārila, principal pensador de una de las subescuelas de la tradición Mīmāmsā, admitía tres fuentes de conocimiento además de la percepción, el testimonio y la inferencia. Una de ellas era la "no aprehensión", es decir, la aprehensión de hechos negativos. Supongamos que estoy buscando un libro en mis estantes. El libro es un objeto perceptible. Por lo tanto, una vez satisfechas ciertas condiciones, tales como la presencia de luz suficiente, el libro debería ser visible, si es que se encuentra en uno de mis estantes. Sin embargo, pese a que lo he buscado exhaustivamente, no lo veo. Capto su no existencia en los libreros, es decir, su no presencia o su ausencia, por medio de la no aprehensión.

Obviamente, en el caso de un objeto como un libro, la percepción podría revelar su presencia en otro lugar. Es más, si sé que el libro existe y no lo encuentro en mis estantes, puedo suponer legítimamente que está en algún otro sitio, tal vez que lo presté a un amigo. Pero si no es posible conocer la existencia de un determinado objeto por medio de cualquier otro de los cinco *pramānas* (fuentes de conocimiento), se conoce su no existencia absoluta a través de la no aprehensión.

Prabhākara, el pensador más importante de otra subescuela Mīmānsā, se negaba a reconocer la no aprehensión como una fuente específica de conocimiento. Según él, nuestro conocimiento de la no presencia o la inexistencia de *x* podría explicarse en términos de percepción e inferencia. Veo, por ejemplo, los libros *a, b* y *c* en un estante, e infiero que el libro *d* no está ahí. A esto respondería Kumārila que, antes de que podamos inferir la ausencia del libro *d* del estante, tendríamos que percibir la presencia de los libros *a, b* y *c* como calificada negativamente, es decir, percibir que no incluye la presencia del libro *d*. Pero sólo los objetos presentes pueden afectar un órgano sensorial y causar la percepción sensorial. Por lo tanto, se requiere de la no aprehensión para captar el hecho negativo de la no presencia del libro *d*.

No pretendemos sugerir que Kumārila tuviera razón al postular la no aprehensión como una fuente de conocimiento específica e irreductible. Simplemente estamos señalando algunas características de la filosofía de la India. En primer lugar, parece claro que la discusión que entablaron los filósofos de la India en torno del conocimiento mostraba un alto grado de complejidad que también aparece en su discusión de otros temas. En segundo lugar, algunas de las cuestiones discutidas pueden aislarse y tratarse separadamente. Un ejemplo es la cuestión de si la percepción es directa o indirecta. Pero, en tercer lugar, no se justifica la afirmación de que el marco metafísico y religioso es indiferente a las teorías del conocimiento de la India y a su comprensión de ellas. Arriba se hizo referencia a la percepción no sensorial, cuyo planteamiento no sólo da cabida a la percepción de los estados mentales o a la introspección, sino también a la aprehensión intuitiva que implica la idea de la iluminación. También se ha hecho referencia a la aceptación del testimonio como un *pramāna* o fuente de conocimiento específica por parte de la mayoría de las escuelas. Como ya se ha dicho, la confianza en el testimonio desempeña un papel importante de la vida humana en cualquier

caso, independientemente de las consideraciones religiosas. (Desde luego, no hay que deducir de esto que debamos considerar el testimonio como fuente irreductible de conocimiento). Al mismo tiempo las actitudes de las escuelas no materialistas respecto a los textos sagrados ayudan a explicar la preeminencia concedida al testimonio como fuente de conocimiento. Las actitudes difieren considerablemente. Por ejemplo, en el budismo Zen japonés, podemos encontrar una marcada tendencia a subestimar el papel que desempeñan los textos sagrados y a hacer hincapié en la experiencia personal. Pero aquí nos ocuparemos de la India.

VERDAD Y FALSEDAD: CONOCIMIENTO Y ERROR

Las relaciones entre determinadas líneas de la investigación filosófica y la reflexión, por una parte, y la orientación general de la filosofía de la India (exceptuando el materialismo) hacia la iluminación y la liberación, por la otra, pueden ilustrarse más ampliamente haciendo referencia al problema del error. Independientemente de cuáles sean las fuentes o las formas de llegar al conocimiento, obviamente es natural que se pregunte: ¿cómo podemos estar seguros de que lo que consideramos conocimiento realmente lo es? Después de todo, el error es un fenómeno bastante común. Entonces, ¿cómo podremos distinguir entre lo verdadero y lo falso?

Al pensar en estas cuestiones, los filósofos de la India tendían a concentrarse en el conocimiento de los objetos perceptibles. Dado este enfoque, naturalmente sería de esperar que encontráramos una insistencia en la comprobación empírica como medio de determinar la verdad o la falsedad de las aseveraciones. Esta insistencia era una característica pronunciada de la escuela Nyāya-Vaiśesika. Supongamos que afirmo saber que una cierta sustancia es agua. Si se descubre que esa sustancia produce los efectos característicos del agua, como mitigar la sed, entonces mi afirmación es válida. Es decir, se verifica la aseveración de que una determinada sustancia es agua. Sin embargo, si no se llenan las expectativas, mi afirmación pierde su validez, y puede concluirse que estaba yo en un error y que tomé la sustancia por algo que no era. El error fue subjetivo, es decir que la interpretación errónea estaba en mi mente. Debe predicarse la falsedad del juicio o afirmación, no la de la cosa. Porque ésta era simplemente lo que era, aun cuando yo la haya interpretado de manera equivocada.

Los filósofos Nyāya-Vaiśesika tendían a hablar como si fuera necesario que todo conocimiento aceptado tuviera que ser validado de esta manera. Por lo tanto, podría objetarse que ellos mismos planteaban la existencia de átomos imperceptibles y eternos que únicamente se tornaban perceptibles en cierto nivel de combinación y cuya existencia no podía probarse mediante la verificación empírica.

Pero, por supuesto, la existencia de átomos, se infería [2] y, como hemos visto, la escuela Nyāya-Vaiśesika aceptaba la inferencia como fuente de conocimiento. Es más, ya se mencionó que, al discutir el error, los filósofos de la India tendían a concentrar su atención en el conocimiento de los objetos perceptibles. De cualquier manera, la escuela Nyāya-Vaiśesika hacía hincapié en la necesidad de comprobar empíricamente las afirmaciones —aunque no se dice cuántas pruebas se requerían— para poder considerar que una afirmación quedaba verificada. Este enfoque se basaba en el sentido común. Si un objeto del cual se afirmaba que era una manzana se comportaba, por así decir, como una manzana, y no como una pelota pintada de tal manera que pareciera una manzana, ¿qué más se necesitaría para dar fundamento a la afirmación de que realmente era una manzana?.

Obviamente es cierto que cuando surgen dudas sobre la verdad de una afirmación relacionada con un objeto perceptible, nos vemos obligados a recurrir a la comprobación empírica, si es que es posible y si consideramos que vale la pena hacerlo. Si alguien nos dice que uno de los objetos del museo de Madame Tussaud es un policía y ponemos en duda la veracidad de esta afirmación, podemos mirar el objeto con más detenimiento, hablarle, sentirlo, etc. Al mismo tiempo, si para confirmar la validez de la afirmación de que una aseveración es verdadera es necesario demostrar que otra afirmación es verdadera, y la verdad de ésta tiene que validarse demostrando que una tercera afirmación es verdadera, entonces, al parecer, nos encontramos envueltos en una regresión infinita, a menos que en algunos casos el conocimiento se confiera autenticidad por sí mismo, o, si se prefiere, que se manifieste la verdad. De hecho, esto es lo que sostenían algunas escuelas de la India, como la Mīmāmsā.

Con seguridad, acostumbraban afirmar, sencillamente, que el

[2] Es necesario poner a prueba esta aseveración. Se suponía que las personas santas o iluminadas eran capaces de percibir los átomos por medio de la percepción no sensorial.

conocimiento es auto-autentificable. No obstante, puesto que no tenían intenciones de negar que los errores ocurren, su afirmación parece haber significado en la práctica que es válido suponer que lo que parece ser el conocimiento lo es en verdad, a menos que se tengan motivos de peso para dudar. En todo caso, esto es, al parecer, lo que ocurre cuando se afirma, por ejemplo, que este objeto es una serpiente. Si se tratara de ver que *q* sigue por lógica a *p*, la afirmación de que la verdad se manifiesta significaría, presumiblemente, que vemos que *p* implica *q*. Sin embargo, concentrémonos en el conocimiento, considerado como una relación cognoscitiva entre un sujeto perceptor y un objeto perceptible, es decir, un objeto de la percepción sensorial.

Para algunas escuelas, como la Mīmānsā, puede haber dos tipos de motivos para dudar de las afirmaciones de que se posee un conocimiento en el sentido que se acaba de mencionar. En primer término, podemos tener razones para suponer que hay una deficiencia en los medios o en una de las condiciones para obtener el conocimiento. Por ejemplo, si se sabe que mi vista es defectuosa, está claro que éste es un motivo para poner en duda mi afirmación de que he visto a una persona en un lugar donde no es probable que estuviera en ese momento. En segundo lugar, si afirmo saber algo que es incompatible con el conocimiento establecido, también ésta es una razón de peso para dudar de la validez de mi afirmación. Y cuando surgen este tipo de dudas, es necesario someter a prueba las afirmaciones de que se posee un conocimiento.

Las escuelas que se mencionaron arriba —la Nyāya-Vaiśesika y la Mīmāmsā— eran exponentes del pluralismo. Por lo tanto, no consideraban que el conocimiento, visto como una relación entre el perceptor y lo percibido, perteneciera simplemente a la esfera de los fenómenos. Y puede decirse que las escuelas aceptaban una teoría de la verdad basada en la correspondencia. Como hemos visto, la escuela Nyāya-Vaiśesika hacía hincapié en la necesidad de confirmar la validez de las afirmaciones de que se poseía un conocimiento mediante la verificación práctica, es decir, asegurándose de que el conocimiento en cuestión "funcionaba". Sin embargo, no neceseriamente se deduce de esto que pueda definirse la verdad como aquello que funciona. Se consideraba que la verificación empírica era una prueba de las afirmaciones de verdad, más que de la naturaleza de la verdad. De manera similar, aunque la escuela Mīmāmsā insistía en que una afirmación de verdad con respecto a *p* se volvía dudosa

si *p* estaba en conflicto con el conocimiento establecido,[3] se utilizaba la coherencia como una prueba de la verdad, más que como su definición. Si por "conocimiento" entendemos principalmente el conocimiento de los objetos perceptibles, es natural que se considere que la verdad es una correspondencia entre una aseveración y el estado de las cosas que supuestamente representa esta aseveración.

Sin embargo, la filosofía de Śaṁkara, el Advaita Vedānta, nos lleva a enfrentar una situación diferente. Se considera que la pluralidad de los yos y de las cosas, todo el universo de la pluralidad, es una apariencia, que no es verdaderamente real. No obstante, el conocimiento, tal como lo concebimos normalmente, implica una distinción entre el sujeto y el objeto, entre el conocedor y lo conocido. Incluso en la conciencia del yo se hace una distinción entre el yo sujeto y el yo objeto. ¿Hay que deducir, por lo tanto, que el conocimiento pertenece a la esfera de la apariencia? En este caso se puede preguntar ¿cómo puede Śaṁkara afirmar, de manera justificada, conocer que la realidad empírica es la apariencia de Brahmán? Porque el conocimiento que se afirma poseer es en sí una apariencia. Entonces, ¿no es acaso toda la filosofía no dualista simplemente un fenómeno, un sueño?

En primer lugar, es importante que entendamos que cuando Śaṁkara describe el mundo de la pluralidad como la apariencia de Brahmán, no quiere decir que se encuentre en el mismo nivel que lo que llamamos sueño, y menos aún que no sea nada. Pueden encontrarse semejanzas entre el mundo de la vigilia y un sueño cuando se le contrasta con el Absoluto en sí; pero es suficientemente real en comparación con el mundo de los sueños, en el sentido ordinario de esta palabra.

Hay que decir que nuestro mundo de la vigilia es un mundo público, mientras que el mundo de mis sueños es un mundo privado, aún cuando las imágenes de mis sueños sean representaciones de objetos que existen en el mundo público.

Por lo tanto, dentro del marco de este mundo público, es importante hacer distinciones entre la verdad y la falsedad, entre el conocimiento y el error. Así, Śaṁkara puede tratar, por ejemplo, el error de una manera bastante directa y común. Cuando discute la percep-

[3] Al hablar del conocimiento por inferencia, Kumārila, el filósofo Mīmāṁsā, hizo hincapié en el elemento de novedad. Es decir, consideraba la inferencia como fuente de un conocimiento nuevo o adicional.

ción errónea, distingue entre dato e interpretación, o bien entre la cosa y nuestro juicio sobre ella, y adjudica el error a la interpretación o juicio. Si creemos, por ejemplo, que una cuerda enrollada es una serpiente o que una vara parcialmente sumergida en el agua realmente está doblada, es nuestro juicio lo que está equivocado, no la cuerda ni la vara. Es más, en ambos casos el error es corregible. Se demuestra la percepcion errónea cuando la contradicen otras experiencias. Así, nuestro juicio de que la vara está doblada entra en contradicción con nuestra sensación y con el descubrimiento de que no lo está. En pocas palabras, la verdad se manifiesta por la ausencia de contradicción. Śaṁkara acepta la idea de que la verdad se manifiesta por sí misma, pero admite que es posible ocultarla. En el caso de un juicio de percepción erróneo, la experiencia que contradice el juicio sirve para revelar la verdad. Ahora se ve que lo que parecía ser una serpiente es en realidad una cuerda. No hay ninguna otra experiencia que contradiga el juicio de que es una cuerda.

Obviamente sería un error pensar que, en virtud de lo dicho sobre la ausencia de contradicción, para Śaṁkara el nivel más alto de conocimiento era el conocimiento integral de la realidad como un sistema coherente. Porque él no consideraba la realidad, en toda la extensión de la palabra, como un sistema. El concepto de sistema implica la idea de entidades interrelacionadas. Para Śaṁkara, la realidad absoluta o última era Brahmán, que trascendía la pluralidad y las relaciones. Sin embargo, esto no quiere decir que Śaṁkara no reconociera, dentro del marco de referencia de la realidad empírica, dentro del mundo de los fenómenos, la validez de las distinciones entre conocimiento y error, entre verdad y falsedad. Es más, obviamente es posible aislar algunas de sus teorías, tales como su análisis de la percepción errónea y evaluarlas sin mencionar el Absoluto, Brahmán.

Al mismo tiempo es cierto que la distinción entre sujeto y objeto pertenece, según Śaṁkara, al mundo de los fenómenos, a la esfera de la apariencia. Por lo tanto, en la medida en que el conocimiento implica esta distinción, pertenece al mundo de los fenómenos, junto con el yo empírico. De esto se sigue que, en el mejor de los casos, nuestro conocimiento del Absoluto —por lo menos en la medida en que se manifiesta— es inadecuado. Ya que al hablar de Brahmán se hace de este un objeto, el objeto de conocimiento, algo de lo cual se habla; y como objeto para un sujeto, Brahmán es, por así decir, menos que Brahmán. Cuando se habla del Absoluto, se está con-

denado a representarlo de manera errónea. De hecho, parece ser que Brahmán pertenece a la esfera de lo inefable.

Esta línea de pensamiento no sería motivo de la más mínima preocupación para Śaṁkara. Éste sostiene que Brahmán trasciende el pensamiento discursivo, de modo que evidentemente está dispuesto a admitir que nuestros conceptos de Brahmán son inadecuados y que al hablar del Absoluto puede conducirnos a errores, a menos, quizá, que comprendamos su impropiedad inherente. Sin embargo, todavía podemos preguntarnos cómo justifica Śaṁkara su afirmación de que conoce la existencia de un Absoluto sobre el cual hablar, aunque sea de manera inadecuada. Por definición, Brahmán es imperceptible. Por lo tanto, no es posible aprehenderlo por medio de la percepción sensorial.[4] Es más, se dice que Brahmán trasciende el pensamiento, es decir, el pensamiento discursivo; por ello resulta difícil ver cómo puede probarse su existencia por inferencia. Entonces, ¿cómo se supone que se conoce la existencia y la naturaleza de Brahmán?

La escuela de los Advaitines era una de las que reconocían el testimonio como una fuente específica de conocimiento. Y recuerda a los Vedānta como testigos de la existencia de Brahmán, de la unidad del yo interno con Brahmán y del carácter fenoménico del mundo empírico.[5] Casi no es necesario decir que la apelación a la autoridad de las escrituras no tenía peso para filósofos como los materialistas, quienes no reconocían la autoridad de los textos sagrados. Pero independientemente de esta consideración, la literatura védica en conjunto contenía varias doctrinas que se contradecían unas a otras. De modo que era necesario razonar un poco para sostener que debe prevalecer la enseñanza de los Vedānta tal como se expresa en los pasajes a los que apelaban las Advaitines. Éstos podrían aplicar aquí su principio general de que una afirmación es válida cuando no hay nada que la contradiga, puesto que la verdad se manifiesta por la ausencia de contradicción. Según ellos, no había ninguna experien-

[4] Me refiero a Brahmán en un sentido impersonal, ya que para Śaṁkara el concepto de un Dios personal es una apariencia del Absoluto. Podemos referirnos de una manera personal, a Saguna-Brahmán, el creador personal; pero Saguna-Brahmán es la apariencia del suprapersonal, Nirguna-Brahmán. Por lo tanto, si estamos hablando de la realidad metafenoménica es preferible que nos refiramos a ella en una forma impersonal.

[5] Los Advaitines tendían a hablar como si fuera posible conocer la naturaleza del mundo empírico como apariencia por medio del razonamiento. Los críticos objetaban que no podíamos conocerla sin conocer a Brahmán (la Realidad en oposición a la Apariencia), y segun las premisas de los Advaitines, esto no era posible.

cia que contradijera la afirmación referente al Brahmán metafenoménico que figura en los textos sagrados.

Sin embargo, hubo que discutir esto, ya que obviamente los pluralistas afirmaban que la experiencia contradecía de hecho el monismo. Como respuesta, los Advaitines intentaron demostrar que las teorías de las escuelas pluralistas eran insostenibles. Por ejemplo, los filósofos de la escuela Sāṁkhya-Yoga planteaban una pluralidad de yos o espíritus eternos además de la sustancia primigenia, *Prakṛti,* a partir de la cual evolucionaban todas las entidades materiales. En el hombre se combinaban el espíritu y la materia. Sin embargo, según Śaṁkara, nunca se había explicado la relación entre el espíritu y la materia. De hecho, no era posible comprenderla. Y la conclusión a la que se llegaba era que no se podía predicar al mismo tiempo la realidad del espíritu y la de la materia, por lo menos en el mismo sentido. Huelga decir que, para Śaṁkara, lo real era el espíritu, mientras que la materia era fenoménica. Por otra parte, aunque la distinción entre sujeto y objeto en la conciencia funcionaba para fines prácticos y para el conocimiento científico, la relación entre ambos factores era filosóficamente ininteligible. Así describamos la relación en términos de contacto o en términos de inherencia, surgen dificultades insalvables. De esta manera, tenemos que concluir que la conciencia empírica, que implica la distinción entre objeto y sujeto, es fenoménica, es decir, no del todo real. En pocas palabras, los Advaitines argumentaban que era el pluralismo, no el monismo, el que daba lugar a las antinomias o contradicciones. La filosofía Advaita dejaba intacto el mundo fenoménico, por así decir, en su propio nivel, el nivel de la apariencia; mientras que la doctrina del Absoluto, que trascendía las distinciones y las relaciones, estaba libre de las dificultades que surgían cuando se daba por hecho que las distinciones eran completamente reales.

Se desarrolló un enfoque más positivo del no dualismo a modo de una reflexión sobre el yo. Para Śaṁkara, el yo es, en un sentido real, la llave hacia la realidad. Insiste en que la existencia del yo es indudable, ya que cualquier manifestación de duda implica la existencia de aquel que duda.[6] Pero de esto no necesariamente se deduce que se conozca la naturaleza del yo. Según Śaṁkara, el yo empírico, que tiene conciencia de sí mismo como distinto de otros yos, es fenoménico. Sin embargo, decir esto equivale a decir que es la apa-

[6] Lo que dice Śaṁkara sobre este tema invita a hacer una comparación con algunas aseveraciones de San Agustín y de Descartes.

riencia de algo. Es la apariencia del yo como una entidad metafenoménica, como *ātman*, la que presupone la conciencia empírica y la que sin embargo elude la objetivización.[7] El *ātman* trasciende la individuación, salvo en el nivel de la realidad fenoménica, es decir, en el del yo empírico. Esto significa que es uno con el *Ātman* universal, la realidad última de Brahmán. No es posible expresar en palabras esta unidad, excepto en una forma que inevitablemente la distorsiona. Sólo es posible captarla por medio de una aprehensión intuitiva en la que desaparece la distinción entre sujeto y objeto. Ésta es la iluminación.

Si estuviéramos discutiendo la metafísica de Śamkara con miras a una evaluación crítica, obviamente tendríamos que estar atentos a los problemas que surgen en torno la realización entre la apariencia y la realidad, problemas similares a los que presenta el idealismo absoluto de F.H. Bradley. Sin embargo, en este contexto nos ocupamos simplemente de la relación entre la metafísica de Śaṁkara y su teoría del conocimiento. Yo sostengo, en efecto, que una teoría según la cual hay diversos grados de realidad requiere de una teoría de diversos grados de conocimiento y de verdad.[8] Si suponemos que la realidad última es el Uno mismo, por así decir, constituido por una sola pieza, que trasciende las distinciones y las relaciones, obviamente no es posible aprehenderlo mediante una forma de conocimiento que implique la distinción entre sujeto y objeto.

El conocimiento en este sentido debe pertenecer a la esfera de la apariencia. Si realmente se puede conocer el Absoluto, este conocimiento debe ser por una aprehensión intuitiva que trascienda la distinción entre sujeto y objeto. Debo confesar que dudo seriamente que el término "conocimiento" siga teniendo significado cuando se le utiliza así. Como quiera que sea, si aceptamos la teoría metafísica de que la realidad es un Uno que trasciende la distinción y las relaciones, y si queremos sostener, además, que es posible llegar a conocer el Uno, tendremos entonces que postular una aprehensión intuitiva en la que sujeto y objeto sean una misma cosa, así como colocar el conocimiento —en la medida en que implique la distinción entre sujeto y objeto— en un nivel inferior al de la verdadera iluminación.

[7] La doctrina del *ātman* de Śaṁkara invita a compararla (quizá también a contrastarla) con la teoría occidental del ego trascendental o puro, tal como lo encontramos, por ejemplo, en la filosofía de Fichte.

[8] Los filósofos Dvaita Vedānta, como Madhva, rechazaban la teoría de los grados de verdad y realidad.

En este sentido, nuestra metafísica influirá en nuestra teoría del conocimiento.

Podemos señalar, de paso, que no hay posibilidad de error en el nivel de la aprehensión intuitiva de la realidad última, en la que el sujeto y el objeto son una misma cosa. Por ejemplo, el sujeto no puede tomar equivocadamente al objeto por otra cosa, ni atribuirle características que no posee. Pero ¿desaparece la verdad junto con el error? Es claro que no puede aplicarse la idea de la verdad como correspondencia. Si acaso puede aplicarse la idea de verdad en este nivel, es de suponerse que la verdad coincide con la realidad y es idéntica a ella. Incluso es difícil decir que la realidad se sabe verdadera, en el sentido de que trasciende todas las contradicciones, ya que decir esto equivale a reintroducir la distinción entre objeto y sujeto.

TEORÍA DEL CONOCIMIENTO Y LA METAFÍSICA

Dado que utilicé la filosofía de Śaṁkara para ilustrar la influencia de la metafísica en la teoría del conocimiento, me propongo ahora estigmatizar este procedimiento como parcial o engañoso. Considérese el pensamiento de Madhva como un exponente de la escuela Vedānta Dvaita. Es razonable pensar que su metafísica teísta influyó en su teoría del conocimiento, en el sentido de que favorece la idea de que el conocimiento implica la distinción entre el sujeto conocedor y lo que se conoce. Pero de la misma manera, podríamos observar que insiste en que la distinción entre sujeto y objeto en el conocimiento influye en su metafísica a modo de una militancia contra el monismo, que de hecho rechazaba. Ahora bien, supongamos que estamos de acuerdo con los pensadores jainistas en que la idea de experiencia carece de significado cuando no se trata de la experiencia de algo, y que el conocimiento es necesariamente conocimiento de algo, ya sea del yo o de otra entidad. En este caso sería probable que apoyáramos una ontología pluralista. En otras palabras, si la ontología puede influir en la teoría del conocimiento, entonces también ésta puede influir en la teoría ontológica. Mi conclusión es que es preferible hablar de la correlación o la interrelación entre estas disciplinas a limitarnos siempre a un aspecto determinado, a saber, la influencia de la metafísica en la epistemología. Para el caso, es razonable afirmar que la metafísica de Śaṁkara influyó de manera específica en su teoría del conocimiento; pero no por ello resulta me-

nos evidente que no sólo encontró en los Upanishads el concepto del Absoluto, Brahmán, sino también —en conexión con este concepto— la idea de una aprehensión intuitiva de Brahmán, que trasciende la distinción entre objeto y sujeto. Esto no quiere decir que haya desarrollado primero su metafísica, y después una teoría del conocimiento influida por ella: había entre ambas una estrecha interrelación. Es posible encontrar este tipo de interrelaciones en todos los sistemas filosóficos de la India. Huelga decir que también podemos encontrar inconsistencias y doctrinas yuxtapuestas que no parecen coincidir. Por ejemplo, es un tanto difícil de ver cómo puede conciliarse el rechazo de la noción de *ātman* por parte de los budistas en favor de un análisis fenoménico del yo con la teoría de la transmigración, que era aceptada por ellos.[9] Sin embargo, en términos generales, las filosofías de las escuelas de la India constituyen una diversidad de sistemas en los cuales la ética, la psicología, la teoría del conocimiento y la cosmología o la metafísica están relacionados entre sí. Es más, si bien existen diversos sistemas, a todos los une (con excepción del sistema Cārvāka) una orientación básica comun hacia la iluminación y la liberación.

Por estas dos razones, la filosofía de la India puede parecer anticuada —un monumento al pasado— a los ojos de Occidente, y puede pensarse que sólo tiene un interés histórico. Es decir, puede parecer que la elaboración de visiones del mundo es una empresa que ha sido sabiamente descartada, por considerarse de dudoso valor cognoscitivo mientras que la orientación de la mayoría de las filosofías de la India hacia la iluminación y la liberación y sus exposiciones de los diversos modos de vida desentonan con la forma de hacer filosofía a la que estamos acostumbrados hoy día. La mayoría de nosotros. Es más, si bien las filosofías de la India aceptaron la enseñanza ética, relacionada con el comportamiento en este mundo, es posible que den la impresión general de que distraen la atención de los problemas sociales hacia una meta situada en otro mundo; obviamente, esta impresión es más intensa cuando centramos

[9] En el antiguo período védico, el concepto predominante parece haber sido el de la inmortalidad, en el sentido de que al morir el alma pasaba a la morada de los dioses. La creencia en la reencarnación, en una sucesión de vidas terrestres, es posterior. Pero la aceptaron todas las escuelas, salvo la materialista. Al parecer, la creencia se basa en ciertas ideas éticas, o por lo menos está estrechamente ligada a ellas. Lo que una persona es depende de sus acciones en una vida anterior, y deben llevarse a cabo las consecuencias de las acciones realizadas en cualesquiera de las vidas, hasta que desaparezcan todos los efectos negativos o los deméritos.

nuestra atención en lo que dicen los budistas sobre alcanzar el estado del Nirvāna, o bien en el ideal de Śaṁkara de la realización de la unidad con el Absoluto. Aun si reconocemos —y deberíamos hacerlo— que los principales filósofos de la India ejercían la reflexión filosófica seria, es posible que nos sintamos inclinados a pensar que sus filosofías tienen ya poco que ofrecernos. Tampoco es una cuestión exclusiva de "nosotros"; algunos filósofos modernos de la propia India tienden a pensar de la misma manera.

Sin embargo, existe otro punto de vista. Es bastante natural que se busque una especie de síntesis, por ejemplo, del panorama científico y de los aspectos ascéticos y religiosos de la experiencia humana. Y si bien la filosofía de la India tiene ciertamente mucho de interés básicamente histórico, al igual que la filosofía occidental del pasado, no por ello deja de tener un valor estimulante, ya que apunta hacia la posibilidad de nuevos intentos de elaborar una síntesis. En cuanto a su orientación hacia la iluminación y la liberación, estamos conscientes de que muchos occidentales han buscado en la India una guía espiritual y la sabiduría. Si las encuentran o no es otro asunto. Pero presumiblemente esta búsqueda es la manifestación de una necesidad percibida. Y sin duda, aquellos que mediten sobre lo que se acaba de decir simpatizarán con la esperanza, expresada por el profesor S. Radhakrishna, quien fue Presidente de la India, de que se revitalice y se desarrolle en forma creativa la tradición filosófica de la India, que se ha vuelto estática. Lo que Radhakrishna tenía en mente no era una apelación a los textos sagrados ni la revitalización de tal o cual sistema, sino una renovación de lo que podemos describir, en un sentido amplio, como una orientación ético-religiosa del pensamiento a la luz del conocimiento, de las teorías científicas modernas y de las necesidades sociales contemporáneas. Se contrastó esta renovación con la política de repudiar el legado del pensamiento de la India bajo la convicción de que el porvenir de la India libre radicaba simple y sencillamente en la adopción de la ciencia occidental y de la filosofía angloamericana. Obviamente no podemos saber de antemano si la esperanza manifestada por Radhakrishna llegará a realizarse. En todo caso, el estudio de la tradición analítica y lógica de la filosofía de la India vale tanto la pena como el estudio de la lógica griega y la medieval.

III. ALGUNAS CARACTERÍSTICAS DE LA FILOSOFÍA CHINA

¿EN QUÉ SENTIDO ERA MÁS TERRENAL LA FILOSOFÍA CHINA?

UNA de las muchas generalizaciones que se han hecho sobre la filosofía china es que es mucho más terrenal que el pensamiento de la India y menos metafísica. Si preguntamos en qué sentido era terrenal la filosofía china, probablemente se nos responderá que lo era por su carácter eminentemente humanista, centrada en el hombre, tanto en su vida moral como en sus relaciones sociales.

Si se analiza críticamente este tipo de generalizaciones, de inmediato surgen objeciones, o al menos algunas consideraciones al respecto. A la generalización anterior se le podría objetar, por ejemplo, que la filosofía de la India también se centraba en el hombre, alrededor de la meta de la vida humana y de las vías para alcanzarla. Sin duda, la filosofía de la India incluía especulaciones cosmológicas y metafísicas obvias; pero ¿es posible afirmar que la filosofía china excluía la metafísica? ¿No es verdad que el taoísmo exponía la teoría de la realidad absoluta como la fuente indescriptible de todos los objetos? ¿Acaso algunas escuelas budistas no perseguían especulaciones metafísicas considerablemente oscuras? ¿Y acaso no es cierto que en el neoconfucianismo de los períodos Sung y Ming encontramos teorías relacionadas con el Gran Absoluto y con los "principios" o formas dinámicas de los objetos?

Por su propia naturaleza, las generalizaciones demasiado amplias conllevan numerosas omisiones y tienden a ser impresionistas. Sin embargo, esto no implica necesariamente que las impresiones generales no estén basadas en hechos reales. Por ejemplo, aunque es indudable que en cierto sentido la filosofía de la India se centraba en el hombre, también es cierto que, exceptuando a la escuela materialista, se orientaba hacia la noción de la liberación del mundo fenoménico del tiempo y de la reencarnación. En este sentido, la filosofía de la India muy bien podría describirse como una filosofía del más allá. Por el contrario, los filósofos chinos mostraban muy poca preocupación por la vida después de la muerte, aunque en algunos casos aceptaran su existencia. Es verdad que el taoísmo como

religión llegó a manifestar cierta preocupación por la noción de inmortalidad,[1] pero los sabios taoístas como Chuang Tzu se interesaban principalmente por el libre desarrollo del individuo en este mundo y no tanto por la vida en el más allá. Por lo que respecta al budismo, que entró en China desde la India durante el siglo I d. C,[2] sus enseñanzas estaban orientadas hacia el logro de la iluminación y el Nirvāna. Sin embargo, vale la pena aclarar que el budismo Ch'an, que surge en China relacionado con el Zen japonés, ponía el acento en la posibilidad de alcanzar la iluminación a través de las tareas cotidianas y socialmente útiles. Es más, el Absoluto en el budismo Ch'an no era una realidad trascendente, antológicamente distante de este mundo, sino el propio mundo fenoménico visto por decirlo así, desde su interior por la mente iluminada. También podríamos mencionar que los filósofos chinos estaban interesados en analizar la relación íntima que existe entre la teoría y la práctica, entendiendo por práctica en primer lugar la conducta moral.

Si el término terrenal supone la ausencia de ideales éticos, resulta injustificado describir a la filosofía china como una filosofía terrenal. Sin embargo, si el término incluye una cierta preocupación por el mundo y por la vida del hombre en él, la afirmación de que la filosofía china era, con mucho, más terrenal o más realista que la filosofía de la India resulta aceptable, siempre y cuando se mantenga la distinción entre filosofía y religión popular, ya sea taoísta o budista, y se dé cabida a ciertas consideraciones. Sin embargo, debemos aclarar que esta afirmación pretende ser simplemente descriptiva y no evaluativa, ya que no es nuestra intención manifestar preferencia alguna.

Quizá esta discusión pudiera expresarse en términos provocadores de la siguiente manera. Supongamos que la India aceptara el marxismo-leninismo como filosofía oficial. Sin duda alguna los marxistas de la India harían referencia a la antigua tradición materialista del pensamiento de la India representada por la escuela de Carvāka. Sin embargo, la adopción del marxismo-leninismo sería considerada, y con razón, como un rechazo radical al espíritu de la tradición filosófica clásica del país. En el caso de China, la situa-

[1] Más exactamente, se preocupaba por prolongar la vida en este mundo y por los medios de lograr este objetivo.

[2] Consta por escrito que en el año 2 a.c., un oficial chino recibió instrucción budista de un viajero extranjero, quizá procedente del noroeste de la India. En todo caso, el budismo se encontraba presente en China en el siglo I d.c.

ción parece ser ligeramente diferente. Es obvio que el marxismo, que es una filosofía de origen occidental, se opone en muchos sentidos no sólo al taoísmo y al budismo, sino también al confucianismo. Es un hecho que el confucianismo fue o se convirtió en un instrumento conservador, mientras que el triunfo del comunismo, que supuso la imposición del marxismo-leninismo, significó una ruptura con el pasado. Sin embargo, a pesar de las diferencias que las separan, tanto el confucianismo, que fue la filosofía de la China imperial durante siglos,[3] como el marxismo, la filosofía oficial de la China contemporánea,[4] comparten de manera evidente una preocupación central: el hombre en sus relaciones sociales. En este sentido, el cambio de la antigua tradición filosófica china al marxismo implicó un rompimiento menos radical con el pasado que el que se hubiese presentado si la filosofía tradicional de la India hubiese sido suplantada de repente por el marxismo terrenal.

Con esto no se pretende afirmar que no existen aspectos de la filosofía china que resultan extraños o ajenos a las mentes acostumbradas al pensamiento filosófico occidental. Como es fácil constatar, la filosofía china temprana, del período en que vivieron los mejores pensadores chinos conocidos, era principalmente aforística e ilustrativa, y las ideas se sugerían a través de relatos o anécdotas y no de afirmaciones abstractas.[5] Más aún, incluso cuando se afirmaba alguna idea de manera abstracta, la ausencia de argumentación para sostenerla resultaba muy evidente. En los primeros tiempos existía incluso la pequeña escuela de Nombres, cuyos miembros han sido calificados tradicionalmente de lógicos renombrados por sus respuestas paradójicas, como la afirmación de Kung-sung Lung de que un caballo no es un caballo,[6] y la de Hui Shih de que aquel

[3] El hecho de que se haya adoptado el confucianismo como filosofía oficial o del estado en el año 136 a.c., no significa que se proscribieran las demás tradiciones. Tampoco, que se considerara el budismo como religión del estado. Cuando se estaba bosquejando una constitución después de establecida la república en 1912, K'ang Yu-wei intentó hacer que se reconociera el confucianismo como la religión del estado; pero sus esfuerzos fracasaron.

[4] Tal vez deberíamos decir "marxismo-leninismo-maoísmo", pero esto parece más bien un trabalenguas.

[5] Sustentando el uso de las analogías, podemos advertir una visión de la unidad del mundo.

[6] "Blanco" describe un color; "caballo", una naturaleza. Posiblemente esta aseveración era un medio de hacer resaltar la distinción entre una cosa y sus cualidades. Quizá el propósito de estas paradojas era indicar que las distinciones de espacio y de tiempo son relativas, o tal vez incluso inexistentes.

que va al estado de Yüeh llega ahí el día de ayer. Sin embargo, estos dialécticos no produjeron ninguna teoría lógica explícita como la de Aristóteles en occidente o la de los lógicos Nyāya de la India. Posteriormente, la lógica de la India, que importó China, permaneció como patrimonio casi absoluto de los monjes budistas. En la época actual, el profesor Fung Yu-lan autor de una conocida historia de la filosofía china, reconoció la ausencia de estudios serios y de un desarrollo de la lógica en China e hizo un llamado a la utilización del análisis lógico occidental como instrumento para la reconstrucción y actualización del pensamiento chino.[7] Es obvio que tenemos que aceptar que existen diversas formas de pensar entre los diferentes pueblos. No se pretende sugerir que la filosofía china no merece ser llamada filosofía, ni que no posee estructura lógica alguna. Sin embargo, el hecho es que si buscamos estudios serios de lógica, debemos hacerlo en la India y no en China.

LAS PRIMERAS ETAPAS DE LA FILOSOFÍA CHINA Y LA REFORMA SOCIAL

En el último capítulo de este libro se hará referencia a la tesis general de Alois Dempf, en la que se sostiene que la filosofía de cualquier cultura presupone una crisis cultural que ésta trata de superar. Hasta cierto punto, las primeras etapas de la filosofía china podrían considerarse como evidencia en favor de esta tesis. Aproximadamente en el año 1112 a.C. la dinastía Shang fue derrocada y los gobernantes Chou se vieron forzados a delegar poderes muy amplios en manos de los nobles o señores poseedores de tierras, algunos de los cuales contaban con pequeñas cortes propias. En los albores del siglo VIII a.C. un grupo de señores feudales asesinó al monarca Chou y redujó a títeres a sus sucesores, los reyes Chou de Oriente, mientras que los señores feudales luchaban entre sí por tierras y poder. Este período de agitación interna se prolongó desde 771 a.C. hasta 221 a.C. época en la que China fue parcialmente unificada bajo el emperador Ch'in, y en que se forjaron los antecedentes para las vidas de sabios como Confucio (551-479 a.C.), Mo Tsé (*c.* 479-438 a.C.), y Mencio (*c.* 370-*c.*290 a.C.), cuya preocupación por la reforma de

[7] Fung Yu-lan terminó por volverse hacia el marxismo, si no me equivoco, bajo presión. Sostuvo entonces que su pensamiento anterior, inspirado en el neoconfucianismo, representaba el ocaso de la antigua filosofía china.

la sociedad por medio de la educación y el desarrollo moral fue fundamental. Se ha puesto en duda la tradición de que existió un contemporáneo mayor que Confucio llamado Lao Tsé, autor de la obra conocida como el *Lao Tsé* o *Tao te Ching;* sin embargo, las primeras etapas del taoísmo corresponden al período al que nos referimos, incluso cuando el *Lao Tsé* sea una antología.

Sería un error considerar que el interés de todas las primeras filosofías chinas se centró exclusivamente en la moral y en la reforma social. La escuela de nombres antes mencionada, manifestaba muy poca preocupación al respecto.[8] Por su parte, los teóricos del Ying-Yang se dedicaban principalmente al estudio de temas cosmológicos a través de los principios fundamentales del cambio cósmico y de los 'cinco agentes' o elementos activos derivativos,[9] aunque sus especulaciones llegaron a incluir una teoría de los ciclos históricos y del concepto de equilibrio o armonía en la sociedad. En todo caso el confucianismo, el mohísmo y el taoísmo tuvieron como antecedente común una etapa de agitación que hizo surgir problemas a los que estas filosofías, a su manera, trataban de dar solución.[10] Lo mismo podría decirse del movimiento legalista, sobre el cual haremos mayor referencia a continuación.

Sin embargo, no podría concluirse que las ideas de Confucio y de los sabios taoístas puedan ser consideradas justificada y simplemente como una respuesta al periodo de desunión e inquietud políticas en que éstos vivieron. Durante el período de la dinastía Shang, como se afirma después en el *Libro de los ritos,* hubo una gran preocupación por honrar y servir a los seres espirituales, incluyendo a la deidad personal nacional. Se consideraba que los seres espirituales eran responsables de los eventos naturales, fueran éstos benéficos o nocivos, y que tomaban parte activa en los asuntos de los hombres. Constantemente se buscaba su ayuda y se pedía su aprobación. Sin embargo, durante el siguiente período, bajo el dominio de los

[8] Los lógicos de esta escuela sí estaban preocupados, en parte, por "rectificar los nombres" (haciendo que correspondieran los nombres y las realidades), y Confucio y sus discípulos dieron una aplicación moral y social a esta idea. Pero los miembros de la escuela de los Nombres parecen haberse interesado sólo en sus aspectos lógicos.

[9] Metal, madera, agua, fuego y tierra.

[10] No debe imaginarse que el período de desunión implica una recaída en el barbarismo. Se emprendieron obras de irrigación y se desarrolló el comercio. También podemos mencionar lo que se conoce como el período de los "Estados en Guerra" (desde alrededor de 403 hasta 222 a.c.), para distinguirlo del período de la "primavera y del otoño" que le precedió, y que vino después de la muerte de Confucio.

hou, se manifestó un cambio de actitud al respecto. Así, aunque los seres espirituales seguían siendo honrados, ahora se les consideraba como ejemplos morales, más que participantes activos en los asuntos humanos, y el Cielo (*T'ien*) el dios supremo, era visto como la fuente de todo principio ético, aunque en forma poco precisa. Un ejemplo del cambio de énfasis lo constituye la justificación que ofreció la dinastía Chou al usurpar el trono: argüían que, por sus virtudes, habían recibido del Cielo la orden de gobernar, y que la dinastía anterior lo había traicionado precisamente por su falta de virtud. Esto implica que más que el nacimiento o los ritos ofrecidos en honor de los seres espirituales, lo que verdaderamente constituía el criterio de valor y lo que ganaba el favor del Cielo era la virtud moral. En el *Libro de las Odas* también se exhortaba a los administradores a cultivar la virtud y a mantenerse en armonía con el Cielo, más que a consumir el tiempo pensando en los antepasados.[11] Sin duda puede exagerarse la magnitud del viraje del énfasis en la confianza en los seres espirituales y en los espíritus de los antepasados, a la confianza en el esfuerzo humano y el cultivo de la virtud como el medio para obtener la gracia del Cielo. Asimismo, se podría considerar que Confucio hizo explícito este creciente humanismo ético al representar la vida moral como la base de la unidad social, tanto en la familia, como en el Estado. En lo que respecta al taoísmo, su doctrina de la realidad última, del Uno innombrable, obviamente no constituye simplemente una respuesta a una situación de inquietud social del momento.[12]

En opinión de Confucio, la reforma que se requería era fundamentalmente de naturaleza moral. La estabilidad y la armonía de la sociedad, tanto en la familia como en un grupo mayor, dependía de las cualidades morales de los individuos que formaban la sociedad en cuestión. Frecuentemente se califica a Confucio de conservador, y lo era en ciertos aspectos específicos. Tendía a mirar hacia el pasado, a un pasado de oro, en el sentido de que apelaba al ejemplo moral de los legendarios emperadores sabios; apreciaba la tradición y el respeto a las costumbres y ritos antiguos, y pensaba en

[11] El mandato, en la Oda 235, de no dar importancia a los antepasados ha causado algunos problemas a los comentadores. Damos por hecho aquí que el mandato original era, literalmente, no dar importancia a los antepasados.

[12] Quizá podría sugerirse que el Uno era una proyección del ideal de unidad social. Pero el carácter del antiguo pensamiento taoísta es opuesto a cualquier interpretación de este tipo.

términos de la estructura jerárquica de la sociedad feudal. Para Confucio la familia era la sociedad básica; las principales obligaciones sociales de una persona dependían de su posición dentro de ella, por ejemplo como madre, padre o hijo mayor, y la benevolencia o el amor, virtud confuciana fundamental, debía ser practicada prioritariamente dentro de la familia y de ahí extenderse para incluir, por ejemplo, las actitudes para con los gobernantes. Se ha sugerido[13] que este énfasis en los lazos familiares y en la supremacía de las obligaciones hacia el interior del círculo familiar reflejaba la posición de la familia en la vida agrícola de China. En efecto, el estado ideal para Confucio era en realidad la familia, en el sentido amplio. Desde este punto de vista el emperador tenía la obligación de ser un ejemplo moral adecuado, así como de facilitar y promover la educación moral de los ciudadanos. La virtud no podía ser implantada por medio de la coerción o la fuerza, y mientras menos necesario fuera emplearlas, mejor. Por supuesto que el emperador o el rey tenían que contar con sus administradores y jueces, pero su labor más importante consistía en honrar al Cielo, guiando a sus súbditos con su ejemplo moral.

Obviamente este punto de vista suponía dos cosas. En primer lugar, que los seres humanos son capaces de responder al ejemplo moral y a la educación. Quizá Confucio no llegó a afirmar tan explícitamente como Mencio que el hombre es bueno por naturaleza. Sin embargo, la interpretación de Mencio estaba sin duda justificada. Por supuesto que Confucio estaba consciente de que el hombre podía volverse malo, pero consideraba que los seres humanos nacían no sólo con la capacidad para poder distinguir entre el bien y el mal, entre lo correcto y lo incorrecto, sino también con inclinaciones positivas hacia la virtud.[14] Hsün Tzu, que vivió en el siglo III a.C. sostuvo que el hombre era malo o tendía hacia el mal por naturaleza.[15] Sin embargo, consideraba que el hombre no podía volverse bueno sin el autocontrol y la educación moral necesarios, ya que por naturaleza se veía atraído por deseos egocéntricos, como el deseo de pla-

[13] Fung Yu-lang, por ejemplo, lo sugirió.

[14] Algunas veces Confucio utilizó la palabra *jen* en el sentido de benevolencia o de amor en particular, y algunas veces en el sentido de la virtud en general, de la cualidad de "humano".

[15] Puede decirse que Hsün Tzu representó una tendencia naturalista en el confucianismo. Consideraba que el Cielo era más afín a la naturaleza que a un ser divino. De hecho, negaba la existencia de los seres espirituales y la inmortalidad del hombre.

cer sexual y de bienestar individual, que excluía a los demás. Podría decirse que al reconocer la fuerza del deseo, Hsün Tzu asumió una actitud realista. Incluso más tarde se dieron discusiones sobre la naturaleza del deseo; sin embargo, el acento que Confucio y Mencio pusieron en la capacidad innata del hombre para alcanzar la virtud moral coincidía con su idea sobre la función de educador moral del gobierno.

La segunda implicación del punto de vista de Confucio es que los criterios morales no son puramente convencionales; que son reconocidos por el hombre, y no producidos por él. De hecho, las normas y valores éticos tenían para Confucio una base metafísica. Pensaba que emanaban misteriosamente del Cielo, aunque su existencia no estuviera determinada arbitrariamente por los deseos de una deidad personal.[16] Se ha dicho que Confucio, después de aceptar los ideales morales tradicionales, los puso en el universo y posteriormente los tomó del Cielo. Como quiera que esto haya sido, el hecho es que pensó que el hombre moralmente bueno y la sociedad bien organizada estaban en armonía con el universo o con el Cielo.

Los mohístas, seguidores de Mo Tzu,[17] constituyeron una escuela sumamente importante en la antigüedad, hasta el inicio de la dinastía Han (206 a.c.). Coincidían con Confucio y sus discípulos en la necesidad de una reforma moral, en abstracto. Al mismo tiempo, existía una franca oposición entre ambas escuelas. Los mohístas, por ejemplo, propagaron el ideal del amor universal sin preferencia o discriminación, idea que fue atacada enérgicamente por Mencio, quien argüía por ejemplo que el que uno debiera amor a los padres de otros tanto como a los propios resultaba antinatural y subvertía el orden propio de las cosas. Asimismo los mohístas eran más abiertamente religiosos que los confucianistas, insistían en la creencia en los seres espirituales,[18] y subrayaban la idea de que había que actuar correctamente porque ésa era la voluntad del Dios del Cielo. Es más,

[16] Para Confucio, la palabra "Cielo" retenía algo del significado de un Señor supremo personal. Ciertamente no se le puede calificar de irreligioso. Pero se abstuvo de hablar de los seres espirituales, de los espíritus de los antepasados y de la vida después de la muerte.

[17] No es posible determinar con precisión las fechas de Mo Tzu. Parece que nació antes de que muriera Confucio; pero en todo caso, le sobrevivió por poco tiempo.

[18] De manera un tanto extraña, los mohístas insistían en la existencia de seres espirituales, aunque criticaban la celebración de ritos en su honor. Los mohístas acusaban a los confucianistas de fomentar ritos y ceremonias onerosos, a la vez que no creían en la existencia de los seres en cuyo honor se celebraban estos ritos.

mientras los confucianistas defendían la idea de hacer lo correcto porque era correcto, los mohístas propagaban un cierto tipo de utilitarismo como medio para convencer a la gente de que practicara la benevolencia o el amor. Por ejemplo, si todo mundo practicara el amor universal, dejaría de existir la guerra, y esto beneficiaría a la sociedad, y lo que beneficia a todo el mundo, beneficia a cada individuo en particular: ama y serás amado; haz daño a los demás y los demás te harán daño a ti. Sin embargo, a pesar de todas sus diferencias, los confucianistas y los mohístas coincidían en promover la reforma moral, más que la legislación y la coerción. Ambos grupos eran idealistas éticos, pero los confucianistas tenían una mentalidad más práctica. Finalmente fue Confucio y no Mo Tzu, el que se convirtió en el gran educador de China.

Los sabios taoístas sostenían un punto de vista muy diferente del de Confucio. En su opinión, la ética confuciana no podía ser un instrumento efectivo para remediar la situación social, ya que por un lado apelaba a preceptos morales y juicios de valor como si éstos fueran absolutos, cuando en realidad eran de carácter convencional, y por otro, consideraban que no llegaba a la raíz del problema, a la causa fundamental de los males sociales. Para los taoístas, la fuente básica del conflicto, tanto individual como social, era el deseo, o más precisamente, la multiplicación y el crecimiento de los deseos. Sin duda existían ciertos deseos básicos que correspondían a necesidades fundamentales que no podrían ser eliminadas sin eliminar a la raza humana, por ejemplo, el deseo de alimento; pero aquellos deseos que iban más allá de las necesidades básicas de la vida, como el deseo de acumular tierras o riqueza, de ser poderoso o, incluso, el deseo de poseer una gran sabiduría, conducían a rivalidades, infelicidad, competencia, conflicto e inquietud. Asimismo, los taoístas veían el mismo tipo de consecuencias en la necesidad, característica del confucianismo, de intervenir en la vida de las otras personas para regularlas. Cuanto más gente dejara atrás los deseos desordenados y automultiplicados, sería menor la necesidad de reglas morales, que ya éstas eran convenciones establecidas para atenuar una situación que podía ser evitada de manera más profunda. Asimismo, consideraban que conforme menor fuera la actividad gubernamental, mejor sería la condición de dicha sociedad. Una vez asegurados los bienes básicos necesarios, como el alimento en cantidad suficiente, el gobernante debía tender hacia una política de no-acción. Paradójicamente debería actuar no actuando, o sea, que

el gobierno sería beneficioso si evitaba cualquier acción que obstaculizara o impidiera el libre desarrollo de la naturaleza de la gente.

A estas ideas se les dió una base metafísica, o más bien, se les presentó como derivadas de premisas metafísicas. El *Tao,*[19] la realidad última, la madre sin nombre de todas las cosas,[20] no actúa en sentido estricto; sin embargo, todas las cosas fluyen de él. Actúa espontáneamente porque es lo que es, sin intención ni proyectos artificiales. Esta actividad espontánea y natural puede observarse en los objetos inanimados, como los árboles, y en los animados, como los animales. El ideal para el individuo humano es también el de la acción espontánea de acuerdo con su propia naturaleza. De este modo, el hombre será uno con el resto de la naturaleza. En efecto, en el *Tao* omnipresente, todos los objetos están unificados y son uno en un sentido real. El ideal para el hombre es reconocer esta unidad en sí mismo para vivir en armonía con el universo. Si la vida es una manifestación del mundo fenoménico, la muerte también lo es, y el hombre sabio simplemente acepta; al morir regresa a aquello de lo cual provino.

El confucianismo y el taoísmo eran francamente opuestos en algunos aspectos. Sin embargo, ambos se oponían junto con los mohístas a los legalistas, que tan sólo estaban preocupados por la administración eficiente del Estado. Según la escuela legalista, la realidad social y política no podía modificarse a través de exhortaciones y el buen ejemplo; mucho menos podía verse remediada por el simple hecho de que cada persona siguiese su propia naturaleza. La realidad sólo podía modificarse por medio del mandato legislado, basado en sanciones. Por eso los legalistas hacían hincapié en los conceptos de poder político, dominio de la ley y uso de castigo por violaciones a la ley. La gente de criterio cerrado podría pensar que las ideas de los legalistas eran más prácticas que las de los confucianistas y, sobre todo, que las de los taoístas; desgraciadamente para su

[19] También se habla del *Tao,* el Camino, para referirse a aquello por lo cual el camino es el Camino.

[20] El Uno no es *una* cosa en oposición a otras. En este sentido, no tiene nombre. Sin embargo, es inmanente a todas las cosas, incluso al excremento y la orina, como se afirma en el *Chuang Tzu.* Cuando se dice en el *Lao Tzu* que el Cielo y la Tierra no son humanos, sino que miran las cosas como si fueran de utilería, al igual que los sabios no debe entenderse como una defensa de la inhumanidad en el sentido de dureza o crueldad. Lo que esto quiere decir es que el Cielo y la Tierra no son melindrosos, por así decir, y que también los sabios ven a las personas como expresiones de la realidad.

reputación, los legalistas fungieron como un instrumento durante el período en que se estableció el régimen opresivo Ch'in, y apoyaron al régimen en un intento por desechar toda enseñanza que no fuera la suya, simbolizado por la 'quema de libros' en el año 213 a.c. Cuando el régimen Ch'in fue derrocado en el 206 a.c., se acusó a los legalistas, no sin razón, de haber sido los responsables de la dureza de ese mandato. Ese fue, sin duda alguna, el fin de la escuela legalista, aunque irónicamente, después de que el confucianismo se convirtió en la filosofía oficial del Estado se exigió el conocimiento de los clásicos confucianistas como requisito indispensable para ingresar al servicio civil, algunos críticos del confucianismo lo acusaron de que promovía las ideas confucianas, recurría en la práctica a políticas legalistas.

Hasta ahora se ha relacionado toda la filosofía china temprana, con excepción de la escuela de Nombres y de la cosmología del Ying-Yang, con la inestabilidad y el desorden social creados por la desintegración del sistema feudal y la desaparición de un poder central efectivo. Es decir, hemos analizado estas filosofías en términos de diversas soluciones para la situación social. Pero también hemos señalado cómo el confucianismo y el taoísmo aportaron, desde un punto de vista filosófico, mucho más que respuestas a los problemas sociales contemporáneos. En el confucianismo encontramos una teoría de la naturaleza humana, un humanismo ético, mientras que en el taoísmo encontramos una teoría de la realidad absoluta. En ambos casos existe la idea de vivir en armonía con el Cielo o el universo, aunque en el confucianismo el acento se pone en el hombre como ser social, mientras que en el taoísmo el interés se centra en el libre desarrollo del individuo, es decir, en el microcosmos del macrocosmos, del universo considerado como uno.

TAOÍSMO, BUDISMO Y EL NACIMIENTO DEL NEOCONFUCIANISMO

Consideremos ahora algunos aspectos del desarrollo posterior de estas ideas filosóficas. El confucianismo fue elevado a la categoría de filosofía del Estado en el año 136 a.c., bajo el emperador Wu de la dinastía Han. Tanto el confucianismo como el taoísmo se habían opuesto a las ideas de los legalistas. Sin embargo, el confucianismo resultaba obviamente más apropiado que el taoísmo como marco de pensamiento para los miembros del servicio civil imperial, por tratarse de un sistema de ética social que hacía hincapié en las obliga-

ciones sociales, en las instituciones de la familia y el Estado y en la función conductora de los jefes de familia y de los gobernantes, y que promovía el cumplimiento de los ritos y ceremonias tradicionales. Con el tiempo se estableció que todos los aspirantes al servicio civil deberían estudiar y presentar exámenes sobre los clásicos confucianos.

En otras palabras, el confucianismo se convirtió en la base de las tradiciones sociales chinas y se consideró que proporcionaba una perspectiva moral que resultaba adecuada para la administración imperial. Sin embargo, el confucianismo que se convirtió en la filosofía oficial de China no era la misma de Confucio y Mencio, ya que había incorporado la cosmología del Ying-Yang. Así vemos cómo el confucianista Tung Chung-shu, que promovió la adopción del confucianismo como filosofía oficial y que fue ministro durante algún tiempo, expuso un análisis del hombre en términos de la teoría de los dos principios cósmicos, uno pasivo (*yin*), el otro activo (*yang*). Según este análisis, el deseo y los sentimientos correspondían o constituían un ejemplo del elemento pasivo, mientras que la naturaleza o la esencia del ser humano, lo eran del elemento activo.[21] Es más, así como el Cielo limitaba la actividad del principio cósmico pasivo para que no interfiriera, por ejemplo, con la llegada de la primavera o el verano (que correspondían al principio activo), así los deseos y los sentimientos del hombre deberían ser debilitados y restringidos para evitar que se volvieran incontrolables. Sólo así podía asegurarse la armonía entre los hombres y en el universo. Para esto era necesaria la educación, que comprendía dos aspectos. El pueblo debía pedir la yuda del gobernante para completar su educación, para así permitir que su bondad potencial se manifestara, mientras que la función del gobernante era obedecer el mandato del Cielo y promover la educación moral de los ciudadanos. En las relaciones sociales entre padre e hijo, hermano mayor y menor, gobernante y gobernados, el primer miembro de cada par constituía el *Yang*, mientras que el segundo representaba el *Ying,* el principio activo [sic].

Pese a que algunas de estas ideas pueden obviamente parecer ingenuas a la mentalidad moderna, expresaban una necesidad sentida en el confucianismo, a saber, contar con una base cosmológica

[21] Obviamente, podría utilizarse el término "naturaleza humana" (*hsing*) en un sentido más extenso que incluyera el deseo y el sentimiento. En un sentido más estrecho se aplica a la naturaleza humana que posee las virtudes confucianas, tales como la benevolencia (ver nota 14), en embrión o en potencia.

para su humanismo ético. Sin duda siempre existió, hasta cierto punto, un fundamento cosmológico o metafísico implícito en la noción del mandato del Cielo y en la armonía del sabio con el universo. Sin embargo, la absorción de la cosmología Ying-Yang supuso una estructura cosmológica más explícita. Resulta comprensible que algunos confucianistas consideraran tales ideas como agregados indeseables; pero la tendencia a desarrollar especulaciones cosmológicas se intensificó posteriormente en el neoconfucianismo.

Huelga decir que cualquier filosofía oficial, patrocinada desde el gobierno, tiende a fosilizarse o a degenerar en un escolasticismo árido. Ante todo, su función como ideología estatal es conservar el orden establecido más que fomentar un cuestionamiento radical. Sin embargo, a condición de que otros modos de pensar no estén prohibidos, los lazos entre una filosofía particular y el regimen político puede estimular otras maneras de pensar llenas de nueva vida. Un ejemplo de ello es el desarrollo del neotaoísmo en China.

Sin embargo, la razón para el desarrollo del neoconfucianismo es diferente. En los últimos años de la dinastía Han, China se dividió, y en el año 220 d.c., después de su caída, sobrevino un período de corrupción, guerra e inestabilidad política que trajo consigo un profundo deterioro económico. Esta situación estimuló el interés por la filosofía, especialmente el taoísmo, que se asociaba a una actitud de repliegue y de distanciamiento de la vida política. (En el año 589 d.c., bajo la dinastía Sui, el imperio se reunificó después del período de las dinastías del Norte y del Sur.)

Sin embargo, no se trataba simplemente de una actitud escapista, de búsqueda de refugio ante los problemas de la época. Mientras que los confucianistas se inclinaban a pensar que la existencia de ciertas instituciones estaba determinada por el Cielo,[22] y que el correspondiente sistema de ética social era eternamente válido, los neotaoístas, o al menos algunos de ellos, si bien habían retomado ciertos elementos de la ética confuciana e incluso algunas de las reglas morales, sostenían que las instituciones y las costumbres que habían sido útiles en un momento dado podían volverse anacrónicas y dañinas, más que contribuir al libre desarrollo de las potencialidades del hombre. Este punto de vista coincidía con el rechazo original del taoísmo a atribuir ciertos valores convencionales humanos a la realidad en ge-

[22] Sin embargo, había algunos confucianistas de mentalidad naturalista que utilizaban poco la idea de que el Cielo pudiese querer cualquier cosa.

neral y significaba que el pensamiento neotaoísta podría convertirse en un instrumento para la crítica de la realidad social y política.

Mientras que algunos neotaoístas insistían en considerar como romántica una vida guiada por sentimientos e impulsos hacia lo que podríamos llamar un mundo mejor, otros ponían más atención en las especulaciones filosóficas, y fueron precisamente estos últimos los responsables de lo que se conoce como las "enseñanzas obscuras", es decir, la metafísica obscura. Un elemento importante de las enseñanzas obscuras era el concepto del Uno, la realidad última, entendida como el no-ser.[23] Sin embargo, este concepto podía entenderse de dos maneras diferentes. Por un lado al describir al *Tao* como no-ser, se le estaría considerando no como un ser determinado, con ciertas características y no con otras, aunque se tratara de la madre o fuente de todos los objetos específicos. En este caso, si se considera a los objetos finitos y modificables como transformaciones del Uno, resulta indispensable hacer una distinción entre el *Tao* mismo, como "substancia" indescriptible, y el *Tao* como "función", es decir, como manifestación de sí mismo en el mundo fenoménico. (La distinción entre substancia y función habría de ser muy importante en la filosofía china. Aplicada al Uno, guarda cierta semejanza con la distinción entre *Natura naturans* y *Natura naturata*. Sin embargo, también se aplicó para describir objetos específicos.) Por otro lado, la descripción del *Tao* como no-ser podría asumirse literalmente. En este caso, podría objetarse obviamente que el no-ser no puede ser la fuente ni la causa de nada. Así vemos cómo Kuo Hsiang, que murió en el año 312 d.C., sostuvo que los términos "universo" y *"Tao"* eran simplemente nombres que se les daba a todas las cosas en conjunto, a los objetos que, por así decirlo, se interrelacionaban para formar el mundo (*cf.* nota 23). Según Kuo Hsiang, estos objetos no emanaban de nada que estuviera más allá de sí mismos. Este punto de vista probablemente podría ser considerado como representativo a una corriente naturalista dentro del pensamiento taoísta.

Por la naturaleza de estas especulaciones metafísicas, no es de extrañar que los estudiosos taoístas se interesaran profundamente en las doctrinas del budismo Mahayana que, como se mencionó pre-

[23] Esta idea no era nueva. En el *Lao Tzu* se describía el *Tao* como el vacío, mientras que el *Chuang Tzu* (por ejemplo, en el capítulo 12) dice que el *Tao* se origina del no ser (aunque esta no es la única manera de expresarlo). Kuo Hsiang objetó que el ser no podía originarse del no ser.

viamente, comenzaron a arraigarse en China durante el siglo I d.C. Por ejemplo, el concepto taoísta del no-ser era comparable con el concepto budista del vacío *(sūnyatā)*. En los albores del budismo en China, especialmente en el sur, hubo una gran discusión entre los estudiosos taoístas y budistas; los filósofos budistas se vieron influidos por las ideas taoístas. La escuela budista de los Tres Tratados, continuación china de la Escuela de la Doctrina Media de Nāgārjuna de la India, tiene una afinidad obvia como el taoísmo en su dialéctica de la negación. Asimismo el budismo Ch'an surgido en China, reflejaba algunas ideas taoístas tales como la naturaleza indescriptible del Absoluto. Otro ejemplo lo constituye la semejanza entre la idea Ch'an de la presencia de la mente-Buda o de la naturaleza-Buda en todos los objetos animados y la teoría taoísta de la inmanencia del Uno en todos los seres. Por supuesto, no es mi intención validar la leyenda taoísta de que Buda fue un discípulo de Lao Tsé, ni tampoco sugerir que el budismo en China era una forma de taoísmo disfrazada. Sin embargo, al mismo tiempo que los estudiosos taoístas tuvieron algún interés en el pensamiento budista, los filósofos budistas durante el proceso de adaptación del budismo al medio cultural chino fueron también influidos por el taoísmo. Algunas veces era más una cuestión de utilizar el lenguaje taoísta para expresar ideas budistas; pero en algunas ocasiones se trataba de una incorporación de ideas taoístas. El budismo Ch'an (Zen) utiliza evidentemente algunos términos budistas como "naturaleza-Buda" o "mente-Buda". Sin embargo, en algunos aspectos las afinidades con el taoísmo son tan notables, que uno puede tener la impresión de estar frente a un taoísmo expresado en lenguaje budista.

Hasta aquí hemos hecho referencia al taoísmo y al budismo desde una perspectiva filosófica. El budismo era una religión; se adaptó de múltiples maneras a su nuevo ambiente y desarrolló formas de devoción religiosa, como el budismo de la Región Pura, que logró atraer el sentimiento popular, cosa que probablemente la obscura metafísica no hubiera sido capaz de hacer. También existió una religión taoísta organizada, y desde el punto de vista religioso, el taoísmo y el budismo se opusieron. Como era de esperarse, los principales críticos del budismo fueron los confucianistas. Durante los siglos V y VI d.C., los críticos confucianistas acusaron al budismo de ser una forma de pensamiento ajena, importada y poco adecuada para la población china, y de debilitar las relaciones familiares al

propagar ideales monásticos, de ser incapaz de promover actitudes adecuadas hacia el Estado y de enseñar falsas doctrinas, como la de la reencarnación; además, se acusó a los monjes de ser parásitos sociales. Sin embargo, cuando el emperador del norte promulgaba decretos demasiado duros en contra del budismo en el año de 446, se decía que lo hacía por consejo de un confucianista y de un taoísta, cada uno de los cuales buscaba salvaguardar sus propios intereses de grupo. También se cree que cuando se confiscaron tierras y se destruyeron un gran número de templos y monasterios budistas en el año 845, las autoridades políticas actuaron a instancias no solamente de los burócratas confucianistas, sino también de los representantes de la religión taoísta. Sin embargo, esto no modifica el hecho de que la filosofía taoísta tuviera una profunda influencia en el pensamiento budista. En otras palabras, a escala filosófica, existieron tendencias sincretistas.

El interés en la teoría cosmológica y metafísica que se manifestó en el neo-taoísmo y en algunas escuelas del budismo Mahāyāna, también encontró eco en el confucianismo. Sin duda era natural que los confucianistas reafirmaran las ideas confucianas en oposición a aquellas del taoísmo y del budismo. Por ejemplo, Han Yü (fallecido en 824), que vivió durante la dinastía T'ang, y que reafirmó al confucianismo como la filosofía oficial del Estado, expuso lo que él consideraba la interpretación correcta de los conceptos confucianos de naturaleza y virtud humanas, sosteniendo que en el pensamiento contemporáneo los conceptos confucianos auténticos se habían confundido con las teorías budistas y taoístas. Asimismo argumentaba que el taoísmo y el budismo alejaban la mente de las personas de sus obligaciones como miembros de una familia y ciudadanos de un Estado y que predicaban lo que muy bien podría considerarse la desaparición de la personalidad. No obstante, se manifestaron tendencias sincretistas incluso en el confucianismo. El nuevo pensamiento especulativo se representaba como un cuerpo de sabiduría esotérica que se remontaba a Confucio e incluso a épocas anteriores (las escuelas budistas de T'ien-T'ai y Ch'an postulaban una enseñanza esotérica de Buda transmitida por una serie sucesiva de discípulos; es posible que el confucianismo tomara de la tradición Ch'an una idea semejante a ésta); sin embargo, no hay duda de que el pensamiento taoísta y budista influyeron de una manera sumamente positiva sobre el confucianismo. El neoconfucianismo fue el resultado de la combinación sistemática de una serie de ideas; se desarrolló en los

siglos XI y XII y se mantuvo como pensamiento filosófico dominante en China, aunque durante la dinastía Ch'ing o Manchú (1644-1912) se dió una reacción crítica en contra de las ideas metafísicas del neoconfucianismo de los períodos Sung y Ming, reacción que podría ser descrita como un movimiento de "retorno a Confucio y Mencio".

Por el carácter de este trabajo sólo ilustraré brevemente dos tendencias del movimiento neoconfucianista. (Estas dos tendencias se consideran tradicionalmente derivadas de los dos hermanos Ch'eng del siglo XI; pero sus ideas tenían también algunos otros antecedentes.) Una de esas tendencias o líneas de pensamiento, representada por el notable filósofo Chu Hsi (1130-1200), generalmente se describe como un neoconfucianismo racionalista. Según Chu Hsi, todo objeto tiene su 'principio' y todos los principios particulares se unifican en el Gran Absoluto, que se describe como el principio del cielo, de la tierra y de todos los objetos. También se decía que el Gran Absoluto, que corresponde al Uno del taoísmo, es la Mente, aunque en este sentido la Mente no incluye la conciencia.[24] Por lo anterior puede decirse que mientras el Principio es uno, sus manifestaciones son múltiples, y que los principios particulares no existen independientemente de la materia o de las fuerzas materiales. Sin un principio, las fuerzas materiales no serían nada específico, mientras que sin materia, el principio no sería el principio de nada. El proceso general de producción, integración y desintegración de las cosas en el mundo presupone tanto el principio como las fuerzas materiales; sin embargo, la relación que guardan las fuerzas materiales con el Gran Absoluto o Principio de la Naturaleza no se encuentra explicada claramente.

Desde luego, la teoría de Chu Hsi sobre el principio y las fuerzas materiales recuerda la teoría aristotélica sobre la forma y la materia, aunque algunos autores creen encontrar un mayor parecido con el pensamiento de Platón. Como quiera que sea, el neoconfucianismo racionalista que predominó durante el período de la dinastía Sung hizo hincapié en la investigación de los principios, en el sentido de los principios de las cosas. No es que Chu Hsi despreciara la ética. El concepto de principio incluía los principios de carácter moral.

[24] Es de suponer que al hablar de la "mente" podremos ver la influencia del budismo Mahayana. Por lo que toca a la conciencia, ésta sólo surgió junto con la fuerza material.

Pero el acento en el estudio objetivo de los principios y de la forma de las cosas pudo haber sido suficiente para estimular un cambio hacia el conocimiento científico, aun cuando, de hecho, esto no haya ocurrido.[25]

Dentro de las tendencias del neoconfucianismo que algunos llaman idealistas, y que florecieron sobre todo bajo la dinastía Ming, se puso más insistencia en el autoconocimiento de la mente, en especial en los principios morales innatos. Según Wang-Yang-ming (1472-1529), la investigación de los principios específicos de los objetos externos tiende a dispersar la atención de la mente y a inquietarla, y la paz y la tranquilidad sólo pueden alcanzarse si la mente busca el bien supremo dentro de sí misma, especialmente haciendo uso y practicando los principios del Jen (humanidad o esencia humana).

Podríamos agregar que Wang Fu-chih, que vivió la transición entre los períodos Ming y Manchú (1619-1692), al mismo tiempo que aceptaba los conceptos de principio, fuerzas materiales, substancia y función, rechazaba toda teoría que tuviese que ver con entidades abstractas como el Gran Absoluto, la Vía o *Tao* y el principio de la Naturaleza. Según él, el mundo estaba formado tan sólo por objetos concretos. Podemos hacer una distinción entre principio y fuerzas naturales, pero no tienen existencia independiente. Los taoístas consideraban el no-ser como una locura. Un perro no es un conejo; pero no existe una entidad denominada no-ser, ni el Vacío absoluto del budismo se refiere a realidad alguna, ni tampoco el Gran Absoluto o Principio de la Naturaleza del neoconfucianismo, a menos que se trate simplemente de una manera global de hacer referencia a los principios de los objetos concretos.

Es suficiente lo aquí expuesto para señalar la imprecisión que significaría afirmar que los filósofos chinos no tenían interés en los temas cosmológicos y metafísicos. Incluso en el confucianismo, que muchas veces es considerado simplemente como un sistema ético, se hizo sentir la necesidad de una visión del mundo que sirviera como base a la teoría ética. Esto resulta lógico, ya que el confucianismo se centraba en el tema de la naturaleza humana, y los seres humanos son, obviamente, parte de un todo más amplio. Es más, desde sus inicios, existió la convicción de que el sabio confuciano estaba en armonía con el cielo, con el universo como un todo, así

[25] Para este tema, véase *infra*. p. 79.

como el sabio taoísta se encontraba en armonía con la Naturaleza y con la realidad última a *Tao.* El desarrollo de la metafísica neoconfuciana puede considerarse como un intento de hacer más explícito este concepto de armonía.

A la vez, el desarrollo de las especulaciones metafísicas y cosmológicas del confucianismo se vio equilibrado por la confirmación de la prioridad de la ética y por los constantes llamados a la memoria del espíritu de Confucio y Mencio. De cuando en cuando, el equilibrio era aún mayor gracias al surgimiento de críticas sensatas a las abstracciones metafísicas, como por ejemplo, el naturalismo de Wang Ch'ung en el siglo I d.C., y en el siglo XVII, el materialismo de Wan Fu-chih. No obstante, la filosofía totalizadora siempre constituyó una forma de vida en China. Naturalmente, las ideas de cómo debe vivirse la vida diferían. Nos hemos referido ya a los incisivos ataques de los confucianistas en contra de lo que consideraban un escapismo budista (y también taoísta). También hemos hecho notar que el budismo chino, a diferencia del budismo en China,[26] colocó el acento en la iluminación en el seno de la vida cotidiana. Una de las razones por las que el budismo Ch'an sobrevivió a la represión del año 845 d.C., fue, quizá, que los monjes Ch'an no eran de ninguna manera parásitos sociales, sino que, por el contrario, realizaban una considerable cantidad de trabajo socialmente útil.

TEORÍA Y PRÁCTICA: CONOCIMIENTO Y ACCIÓN

En la sección anterior presenté la especulación cosmológica y metafísica en China como una corriente que intentó proporcionar una doctrina ética que tuviera una base o marco de referencia sólidos. Esta apreciación está sujeta a múltiples objeciones. Por ejemplo, podría objetarse que la especulación cosmológica se remonta a épocas muy remotas del pensamiento chino y que sus orígenes están probablemente relacionados con la práctica de la predicción. A este punto de vista que acabo de presentar podría objetársele que no hace justicia a todos aquellos pensadores chinos que tuvieron un interés genuino en los temas cosmológicos en sí mismos. Sin embargo, este tipo de aproximación por lo menos resalta la primacía de la ética dentro del pensamiento chino. No obstante, la ética tenía un sentido

[26] Debo esta distinción al profesor Fung Yu-lan. La expresión "el budismo en China" se refiere al budismo importado de la India, mientras que el "budismo chino" es el budismo absorbido por la cultura.

práctico; los budistas, los taoístas y los confucianistas estaban preocupados por lo que ellos consideraban un tipo de vida deseable para el hombre. Por ello, no es de extrañar que con frecuencia encontremos en la filosofía china una cierta insistencia en la estrecha relación entre el conocimiento y la acción.

Es obvio que Confucio consideraba que el conocimiento ético derivaba de la acción y la auto-formación morales. Así, por ejemplo, los gobernantes debían conocer el mandato del Cielo o de la Vía para poder dirigir a su pueblo en armonía con este tipo de conocimiento. Sin embargo, para encontrar una exposición explícita de la relación entre el conocimiento y la acción, es necesario incursionar en períodos posteriores. Por ejemplo, Chu Hsi, el neoconfucianista del siglo XII, escribió que el conocimiento y la acción son indispensables el uno al otro. Desde el punto de vista del orden, es decir, desde una perspectiva temporal, el conocimiento viene primero, pero desde el punto de vista de la importancia, la acción ocupa un lugar predominante. Es indispensable conocer para poder actuar; pero si alguien posee un conocimiento y no es capaz de actuar de acuerdo con él, su conocimiento se vuelve vano o superficial. Sólo a través de la acción se obtiene la experiencia que transforma la cualidad de todo conocimiento. Es necesario actuar sobre lo ya conocido y profundizar el conocimiento con miras a perseverar en la acción.

Wang Yang-ming (1472-1529) expresó este punto de vista incluso más enérgicamente; este personaje, que desempeñó varios cargos administrativos, pese a que tuvo enemigos y, en consecuencia, algunos problemas, afirmó que no se trataba simplemente de decir que es necesario tener conocimiento antes de actuar y que el conocimiento debería llevar a la acción. Sin duda esto es cierto; sin embargo, equivale a sostener que el conocimiento y la acción son objetos diferentes, mientras que para Wang Yang-ming constituían una unidad. La acción es el complemento del conocimiento y, sin acción, lo que aparentemente es conocimiento, no lo es en realidad. Por ejemplo, tendemos a pensar que un hijo puede saber cuáles son sus obligaciones para con sus padres y, sin embargo, no cumplir con ellas, y que por lo tanto el conocimiento y la acción deben ser independientes, aun cuando el primero debe conducir a la segunda. Sin embargo, en realidad, el "conocimiento" del hijo no es realmente conocimiento, ya que si lo fuera se vería complementado por la acción. Esta doctrina podría recordarnos la concepción que Josiah Royce tenía sobre las ideas como acciones incipientes o inicios de la acción.

Como era de esperarse, en el caso de un confucianista, el contexto principal de la teoría de Wang Yang-ming sobre la unidad del conocimiento y la acción es un contexto ético. A la vez, la teoría está expresada de modo bastante general, sin ninguna restricción explícita a la esfera de la ética. Algunas de las afirmaciones de Wang Yang-ming dan lugar a ciertas preguntas. Por ejemplo, consideremos su afirmación de que sólo es posible saber lo que es el dolor cuando éste se ha experimentado en carne propia. Sin saber lo que es el dolor equivale a conocerlo por experiencia, la afirmación resulta tautológica. Sin embargo, si interpretáramos que 'conocer lo que es el dolor' se refiere al conocimiento científico de la naturaleza del dolor, podría cuestionarse la veracidad de la afirmación.

En todo caso, resulta claro que se da un sentido bastante amplio a los conceptos de 'conocimiento' y 'acción'. El concepto de conocimiento parece incluir no sólo el conocimiento mismo, sino también el conocimiento por experiencia, y al parecer la acción incluye actividades tales como el sentir. Según Wang Yang-ming, cuando uno percibe un mal olor (lo conoce) de inmediato siente disgusto (actúa).

No es que primero tenga uno el conocimiento y después decida que le disgusta. En otras palabras, la tesis de la unidad del conocimiento y la acción es bastante general. El confucianista Yen Yüan (1635-1704) también le dio una aplicación general al afirmar, por ejemplo, que la capacidad de leer y discutir partituras musicales no implica que la persona sepa música. Para poseer un verdadero conocimiento de la música esa persona debe ser capaz de tocar las partituras.

La teoría de la unidad del conocimiento y la acción da origen a algunos problemas, a menos, por supuesto, que a ambos se les dé un significado que haga la teoría necesariamente cierta. Asimismo, la teoría ejemplifica la tendencia práctica de una gran parte del pensamiento chino. Cuando Mao Tse-tung, en su ensayo, *Sobre la práctica,* se refería al modelo necesario para descubrir la verdad por medio de la práctica, de la comprobación de esta verdad por la práctica y del avance hacia un nivel más elevado de práctica y de conocimiento, sin duda hablaba en términos marxista-leninistas; pero algunas de las afirmaciones que hizo pueden haber provenido de pensadores confucianistas como Chu Hsi.

FILOSOFÍA Y CIENCIA EN CHINA

Desde ningún punto de vista puede considerarse absurda la afirmación de que el pensamiento filosófico chino promovía, en general, un interés vivo y sustancial en las ciencias naturales. Ya antes habíamos señalado que la escuela racionalista del neoconfucianismo, representada por Chu Hsi, manifestó su interés por descubrir los principios de las cosas, y que estas preocupaciones pudieron haber estimulado la investigación científica. Sin embargo, también vimos que dentro del movimiento neoconfucianista existió una preocupación fundamental por destacar la importancia del estudio de los principios morales. Por supuesto que dentro del confucianismo emergieron de cuando en cuando algunas tendencias naturalistas. Sin embargo, en general, los confucianistas estaban preocupados por la naturaleza humana, por los valores morales y, en ciertos períodos, por la erudición pura. Podría haberse esperado que el taoísmo, con su insistencia en la naturaleza, estimulara el desarrollo de las ciencias naturales; sin embargo, su interés en la naturaleza tendió a ser más estético o metafísico que científico. Por su parte, el espíritu y la orientación del pensamiento budista difícilmente hubieran podido conducir a una preocupación por las ciencias naturales. Como dijimos con anterioridad, desde tiempos muy remotos surgieron especulaciones cosmológicas dentro de la filosofía china, representadas por la escuela del Yin-Yang; sin embargo, en términos generales, el acento tendía a ponerse en la vida humana y en la manera de dirigirla.

De hecho se podría argumentar y sostener que la idea de la gran armonía entre el Cielo y la Tierra, entre el hombre y la naturaleza, bien pudo haber estimulado la investigación científica. No obstante, el interés se centró en visualizar esta armonía en la sociedad humana y en la integración armónica del ser humano a través de su apego a la Vía, independientemente de que este último término, se asumiera desde una perspectiva confuciana o taoísta. Sin embargo, una cosa es argumentar que el hecho de que la filosofía china estuviera orientada principalmente hacia el ordenamiento adecuado de la vida y la sociedad humanas no facilitó un interés vivo y continuo en las ciencias naturales, y otra, afirmar que la filosofía china fue responsable de la ausencia de la ciencia en la cultura de la China imperial, ya que de hecho, es poco válido decir que la ciencia brilló por su ausencia. Por el contrario, los chinos hicieron estudios astronómicos y médicos, por ejemplo: tuvieron avances tec-

nológicos, y sus inventos con frecuencia se anticiparon por mucho tiempo a creaciones semejantes en Europa.[27] Sin duda es cierto que en los tiempos modernos el Occidente tomó la delantera en el campo científico, hecho que fue reconocido por los propios chinos incluso considerando que Occidente tenía poco que ofrecerles, excepto la ciencia y la tecnología. Pero la cuestión es que Occidente sobrepasó el nivel del conocimiento científico de China, que hasta entonces había superado el nivel de Europa.

Cuando se habla de ciencia en China por lo general se hace referencia a la invención de la imprenta, la pólvora, la brújula, el reloj[28], etc. Quizá esto sugiera que la ciencia de la antigua China revela la orientación práctica y el sentido de lo concreto de la mente china. Los chinos eran fuertes en medicina y en tecnología. Es cierto que también se inclinaron por los estudios astronómicos e hicieron observaciones dignas de atención; pero durante mucho tiempo la observación y el registro de los fenómenos astronómicos se consideraron de importancia para la predicción de la suerte del Estado. Esta idea resulta lógica, dada su concepción de la gran armonía del universo; no obstante manifiesta un interés práctico.

Esto no implica que los chinos no tuvieran teorías físicas generales; las tenían, pero aunque contaban con bases empíricas, llegaron a ellas de una manera más o menos intuitiva y, por otra parte, los hombres de ciencia chinos no conocían a fondo la argumentación deductiva a partir de premisas hipotéticas ni el cuestionamiento sistemático de las conclusiones. La lógica deductiva no fue, ni desde el punto de vista filosófico ni científico, uno de sus pilares. Durante mucho tiempo, China aventajó a Europa en diversos campos científicos; sin embargo, al final, tuvo que hacer suyas la lógica y el método científico de Occidente.

Desde luego, lo que aquí proponemos es que se trató de un proceso en el cual se mostraron diversas características tanto en la filosofía como en la ciencia chinas, más que de una inhibición del desarrollo de las ciencias naturales. Es decir, tanto la ciencia como la filosofía manifestaron un sentido práctico, una preocupación por

[27] Sobre este tema, ver los escritos de Joseph Needham, tales como *Science & Civilization in China,* Vol. 2 *History of scientific thoughty Clerks and Craftsmen in China and the West.*

[28] Los chinos tenían relojes mecánicos, aunque bastante estorbosos, antes de la llegada a China del jesuita Matteo Ricci, que llevó relojes y otros instrumentos hacia fines del siglo XVI. Ricci murió en Pekín en 1610.

lo concreto y una falta de interés por las deducciones teóricas. Ya mencionamos con anterioridad que Fung Yu-lan; que participó de la tradición confuciana hasta que se convirtió al marxismo, reconoció la necesidad de enriquecer el pensamiento filosófico en China mediante la apropiación de la lógica occidental. Dentro del campo de las ciencias naturales, se trataba no de apropiarse de un cuerpo de conocimientos científicos para llenar un vacío (ya que no existía tal vacío), sino de hacer suyo el método científico moderno.

La concepción clásica del mundo en China

Quizá resulte adecuado concluir este capítulo haciendo referencia al hecho de que la concepción clásica del mundo en China era la de una totalidad en cambio permanente. Puede resultar confuso lo que dicen los taoístas acerca de la realidad absoluta, innombrable e indescriptible, así como las ideas neoconfucianistas sobre el Gran Absoluto, ya que en ambos casos se tiende a sugerir la vida de una realidad trascendente más allá de este mundo, realidad que en sí misma es inmutable. Sin duda podemos encontrar la idea de un Absoluto inmutable en la filosofía de la India, realidad última a la cual se dice que el ser interior puede regresar, incluso si de hecho es siempre una con la realidad material y sólo la separa de ella el velo de la ignorancia. Sin embargo, en la metafísica china todos los objetos son transformaciones del Uno. Sólo existe un mundo, y es en este mundo que los pensadores chinos se interesarón. Para ellos Ser era, en realidad, Devenir. Es obvio que para aquellos que creen en un Dios trascendente o en el Brahmán inmutable de la Advaita Vedānta, esta concepción china del mundo deja algo que desear. Pero también es obvio que para otros, la concepción china resulta compatible, puesto que se refiere a un universo cambiante que se transforma a sí mismo y en el que se conserva la armonía en el interior del proceso dinámico. Sin embargo, dejando de lado las creencias y preferencias personales, no hay duda de que, como se afirmó al inicio de este capítulo, en un sentido, el pensamiento filosófico chino era más terrenal que la filosofía de la India, siempre que no se entienda por "terrenal" la ausencia de ideales morales.

IV. INTERRELACIONES ENTRE LA FILOSOFÍA Y LAS RELIGIONES HISTÓRICAS

EL CONCEPTO DE RELIGIÓN

POR "Religión histórica" entiendo una religión que existió o que existe como fenómeno social y cultural. En otras palabras, una religión que existe ya como dato histórico cuando el filósofo comienza a reflexionar sobre la religión. Así, podemos distinguirla de una religión inventada por un filósofo y que comprenda, por ejemplo, aquellas creencias que el filósofo considere que aceptarían los seres humanos si fueran totalmente racionales, de acuerdo con el criterio de racionalidad del filósofo. Me parece que un ejemplo de este último tipo sería el concepto de "religión natural" propuesto por algunos filósofos de la Ilustración en el siglo XVIII.

Hay que admitir que es difícil hacer distinciones tajantes de este tipo. Augusto Comte inventó una religión: la religión de la Humanidad. Supongo que es lícito considerarla como un fenómeno social histórico en cuanto fue adoptada por los miembros de una especie de iglesia positivista pero apenas si floreció. Obviamente, esta religión representaba ciertas ideas excéntricas del famoso filósofo positivista y fue incapaz de ganarse adeptos, aun entre aquellos que aceptaban la línea general de pensamiento expresada en la filosofía de Comte. A mi juicio, la existencia, muy limitada, de una iglesia positivista no resta validez ni utilidad a la distinción que se mencionó arriba.

En este contexto nos ocupamos sólo de las religiones históricas que existieron en las culturas que tenían una tradición filosófica reconocible y, por lo tanto, en las que podía haber interrelaciones entre la filosofía y la religión.

De hecho, en algunos casos puede haber diferencias de opinión en cuanto a si es adecuado o no describir *x* como una religión. Por ejemplo, algunos autores han sostenido que el budismo es más bien un sistema ético que una religión. Si este juicio se basa en el hecho de que el budismo no incluye la creencia en un Dios personal trascendente, entonces presupone una definición de la religión en la que se tome como paradigma el teísmo, tal como lo ejemplifican el judaísmo, el cristianismo y el Islam. Puede adoptarse este tipo de de-

finición, si se desea; pero es un hecho que, según algunas definiciones más amplias de religión que han sido propuestas, el budismo sí es una religión. Además, ¿cómo podríamos describir el budismo de la Región Pura —en el cual aquellos que invocan el nombre de Amitabha Buda son admitidos en el paraíso occidental por la gracia de Buda— sino como una religión? Algunos autores distinguen entre el budismo como religión y el budismo como filosofía. (El budismo de la Región Pura del Japón hacía especial hincapié en la salvación por la fe únicamente). Sin duda, puede hacerse una distinción aproximada de este tipo, y de hecho, es necesario hacerla si se quiere discutir la filosofía budista; pero hay que recordar que el pensamiento de las escuelas budistas surgió dentro, y no fuera, del budismo. Si bien la mayoría de los adeptos del budismo no podía apreciar la especulación abstrusa de algunas sectas o escuelas budistas como una religión popular, las escuelas no perdieron nunca de vista la concepción budista de la meta última de la vida humana.

No es arriesgado suponer que la mayoría de la gente considera el budismo como una religión. El caso del confucianismo es muy distinto. Con seguridad, puede decirse que el confucianismo ocupó un sitio casi tan importante en China como lo eran la religión y el derecho en el mundo occidental. Es más, hubo varios intentos de convertir al confucianismo en una religión. Pero ninguno tuvo éxito. Y si bien de acuerdo con algunas definiciones muy amplias de religión puede incluirse el confucianismo entre las religiones, muchas personas juzgarían que el describir así la ideología oficial o la doctrina ética y social de la China imperial podría conducirnos al error.

Entonces, si se adopta como paradigma una definición basada en la selección de una o varias religiones, se estará excluyendo de éstas una cosa que generalmente se considera una religión, o bien se la juzgará deficiente en la medida en que le falte tal o cual característica mencionadas o implícitas en la definición. Sin embargo, si se adopta una definición muy amplia que abarque todo lo que comúnmente se describe como religión, podría verse que cubre también ciertos fenómenos que muy pocos calificarían de religiosos. No obstante, las definiciones amplias son útiles: pueden servir para hacer vacilar ciertas ideas convencionales firmemente arraigadas y permitir que advirtamos actitudes religiosas que antes no reconocíamos como tales. Pero, puesto que no queremos vernos envueltos en una discusión prolongada de estos temas, nos limitaremos aquí a ciertos

aspectos de las relaciones entre la filosofía, por una parte, y el hinduismo, el Islam y el cristianismo, por la otra.

La filosofía y la religión en el pensamiento de la India

La religión, al igual que el arte, es más antigua que la filosofía. Se sobreentiende que no tengo la intención de negar que la filosofía existía ya desde antes que surgiera tal o cual religión mundial. Por ejemplo, la filosofía griega precedió al surgimiento y al desarrollo del cristianismo, por no hablar del Islam. Lo que quiero decir es que en ciertas culturas, como las de Grecia, la India, China y Japón, existía la religión desde antes de que se dieran indicios de algo que pudiérámos reconocer comúnmente como filosofía.

Pensemos en la India. Obviamente, los poemas védicos más antiguos expresan un politeísmo, si bien en ocasiones era una deidad y en ocasiones otra la que cobraba preponderancia (por ejemplo, Varuna o Indra), y se le describía en términos que se tomaron prestados, por así decir, de otras deidades. Es más, en el *Rig-Veda* se dice que el sabio llama a la divinidad única por muchos nombres.[1] Sin embargo, en los Upanishads —entre los cuales los más antiguos parecen haber sido escritos entre 800 y 400 a.c.[2]— destaca el concepto de una realidad última o absoluta. No es tanto que desaparezcan del todo los dioses y diosas, sino que, más bien, cobra preponderancia el concepto de una realidad que trasciende lo Múltiple (incluyendo las deidades). La escuela Vedānta surgió de la reflexión sobre los Upanishads, y aquí nos ocuparemos de esta escuela. Apenas si estamos en posición de determinar la fecha exacta en la que surgió. Al parecer, su filósofo más famoso, Śaṁkara, vivió desde alrededor de 788 hasta cerca del 820; pero tuvo precursores. De cualquier modo, la fecha tiene poca relevancia aquí.

En su valiosa obra *La antigua teoría budista del conocimiento,* el profesor K.N. Jayatilleke hace referencia a los "metafísicos" de los primeros Upanishads como racionalistas, en el sentido de que "derivaban su conocimiento del razonamiento y la especulación, sin apelar a la percepción sensorial".[3] De hecho, esto puede ser cierto;

1 *Rig-Veda, I,* 164, 46 (editado por K. F. Geldner, Harvard, 1951).
2 Algunos de los textos clasificados como Upanishads se escribieron mucho después. Los *Vedānta* o "fin de los Vedas" son los textos más antiguos.
3 *Early Buddhist Theory of Knowledge,* p.170.

pero me parece poco probable. Aun cuando los autores en cuestión no afirman explícitamente que su doctrina de la realidad absoluta se basaba en la percepción no sensorial, no hay muchas evidencias de que haya ocurrido lo contrario. Más que discutirse, se afirma de Brahmán, y, aunque no podría probarlo, me parece probable que la doctrina se haya basado de hecho en alguna forma de concentración yogui de la mente o de contemplación introspectiva.[4] De todas maneras, si bien puede describirse la doctrina de Brahmán como metafísica, es probable que el filósofo que crea que la argumentación es esencial para la filosofía, considere los Upanishads como textos religiosos de naturaleza mística, más que como obras filosóficas, en el sentido en que la primera *Crítica* de Kant es una obra filosófica. Así, aunque ciertamente encontramos filosofía en la escuela Vedānta, me parece perfectamente razonable considerar que la reflexión de esta escuela en torno los Upanishads surge de una matriz o un transfondo religioso.

En los Upanishads encontramos dos líneas de pensamiento en lo que se refiere a la realidad absoluta, Brahmán. En una de ellas se hace hincapié en la unidad ya existente del yo interior del ser humano con el Absoluto, y se representaba a Brahmán como supraperso-nal. En la otra línea de pensamiento, se hace más hincapié en una actitud religiosa de amor y devoción hacia una realidad divina concebida como persona. Esto no quiere decir que exista una distinción clara entre las dos líneas de pensamiento, ni que éstas se encuentren desarrolladas en los textos sagrados. Pero es posible discernirlos mediante la reflexión. Por lo tanto, no es de extrañar que hayan surgido dentro de la escuela Vedānta distintas subescuelas correspondientes a las diversas líneas de pensamiento que pueden discernirse en los Upanishads. Así, la escuela no dualista, o Advaita Vedānta, cuyo exponente más conocido es Śaṁkara, hacía hincapié en la tesis de que, desde el punto de vista de un nivel superior de conocimiento, existe una sola realidad verdadera. Esta realidad única es Brahmán o el Absoluto, y el yo que habita al ser humano, *ātman,* es uno como Él.[5] Para la escuela Advaita Vedānta, Brahmán es supraperso-

[4] Aquí se utiliza la palabra "yogui" en un sentido general. Con el paso del tiempo surgió y se desarrolló una escuela Yoga específica (generalmente asociada a la escuela Sāṁkhya), pero algunas veces, como aquí, se utiliza la palabra "yogui", no en el sentido limitado de las técnicas empleadas por la escuela Yoga, sino en un sentido más amplio, que cubre la contemplación introspectiva en general, la búsqueda de la realidad absoluta dentro del yo.

[5] El *ātman* no es "apariencia". El yo empírico individual es de naturaleza pura-

nal. Ciertamente, Brahmán muestra una apariencia personal, como Saguna-Brahmán, en el nivel ordinario de la conciencia; pero esa apariencia corresponde a Nirguna-Brahmán el Absoluto suprapersonal. Obviamente, esta filosofía habrá de hacer hincapié en el conocimiento. Por una parte, no se trata de lograr la unión del yo interior con Brahmán, sino de reconocer que esta unión es un hecho, si bien está oculta bajo el velo de la ignorancia. Por otra parte, en lo que se refiere a la vida práctica cotidiana y al conocimiento, lo Múltiple es bastante real; pero sólo se le llega a percibir como apariencias que ocultan el Uno en un nivel superior del conocimiento. Así, como para Spinoza, es de gran importancia una teoría que afirme la existencia de diversos grados de conocimiento.[6]

En cuanto a la escuela "dualista" o Dvaita Vedānta, uno de cuyos representantes de mayor importancia fue Madhva (en el siglo XIII), observaremos que predomina una línea más teísta de los Upanishads. Se pone acento en la devoción, el amor y el servicio a Dios; este acento implica una distinción entre el espíritu humano y Dios. Hay una relación yo-tú para utilizar una frase tomada de la teología moderna. En la escuela Dvaita Vedānta, la conciencia del yo se hace explícita, por así decir, a través del aspecto devocional de la religión hindú, del movimiento de la *bhakti*. Pero si bien es cierto que la filosofía de Madhva tiene sus raíces en la religión, no por ello deja de ser filosofía. Madhva no sólo apela a los textos sagrados sino también a la experiencia, a nuestra experiencia de la pluralidad, y le parece una tontería hablar de una forma de conocimiento que trascienda la relación sujeto-objeto. Así como para el fenomenólogo moderno la conciencia es esencialmente conciencia *de*, para Madhva el conocimiento es en esencia conocimiento *de*. Esto implica una distinción entre el sujeto conocedor y lo conocido, y no podríamos hablar de una manera inteligible de un conocimiento que trascienda esta distinción. Madhva se oponía firmemente a los Advaitines y los acusaba, algo injustamente,[7] de haber destruido la re-

mente fenoménica; pero no lo es el yo interior y permanente, el *ātman*, que es uno con Brahmán.

[6] Para Spinoza, lo Múltiple es ya, por así decir, los diversos modos de una sola sustancia. Pero no necesariamente se reconoce a éstos como tales. La teoría de los diferentes niveles o grados de conocimiento es una característica importante del pensamiento de Spinoza.

[7] Śaṁkara no abrigaba la más mínima intención de destruir la religión. Era un reformador religioso, y se dice que fundó varios monasterios. No pretendía privar a la gente de su fe. Pero desde luego, aún así, Madhva pudo afirmar que el aceptar

ligión. Sin embargo, aun cuando sus ataques a otros pensadores eran algunas veces excesivos en su tono,[8] ciertamente contaba con buenos argumentos en contra del monismo.

Las escuelas Advaita y Dvaita eran diametralmente opuestas. Dentro de la tradición Vedānta hubo otra línea de pensamiento que generalmente se conoce como no-dualismo calificado, cuyo expositor, Rāmānuja, vivió en el siglo XII y fue, por lo tanto, posterior a Śaṁkara y anterior a Madhva. Por una parte, el pensamiento de Rāmānuja representó una reacción en contra del monismo de la escuela Advaita. Esto es, defendía la tradición religiosa del culto y la devoción y, por ende, sostenía que debía haber una distinción entre el espíritu humano y Brahmán, concebido como una entidad personal. Ya que, sin esta distinción, el culto y la devoción a Dios carecerían de sentido. Por otra parte, Rāmānuja no tenía intenciones de dejar fuera aquellos pasajes de los Upanishads en los que se afirma claramente la unidad del espíritu humano con Brahmán. Así, su tarea como filósofo consistió en encontrar una manera de reconciliar estos dos puntos de vista. En su intento por lograrlo, utilizó la analogía de la relación entre el alma y el cuerpo. Por una parte, no podemos sencillamente identificar el alma con el cuerpo sin hacer una distinción entre ambos. Por la otra, no podemos considerarlos como dos entidades totalmente separadas. Sin el alma, el cuerpo humano no es el cuerpo humano. Y es el alma la que dirige sus acciones. De manera similar, puede considerarse que el mundo de los seres sensibles y de los seres no sensibles es el cuerpo de Dios, el cuerpo cuya causa eficiente y material es Dios. Al parecer, se inferiria de esto que los cambios en las criaturas son cambios en Dios, y que si se mueve una criatura, se mueve Dios. Sin embargo, Rāmānuja sostenía la inmutabilidad de Dios en sí, de su naturaleza esencial. Únicamente puede cambiar en el cuerpo que procede de él y que depende de él como su alma. Obviamente, se requiere de alguna distinción como la que hace la filosofía de Spinoza entre *Natura naturans y Natura naturata.*[9]

la idea del Absoluto suprapersonal era incompatible con la actitud religiosa correcta, tal como él la entendía.

[8] Madhva tendía a condenar al infierno a aquéllos con quienes estaba en profundo desacuerdo. Parece haber sido el único, entre los pensadores más conocidos de la India, que abrazó la creencia en un castigo sin fin. Algunos autores han dado por hecho que tomó prestada la doctrina del infierno del cristianismo. Es posible; pero la mera posibilidad no basta para fundamentar una aseveración categórica en el sentido de que A tomó una idea prestada de B.

[9] Vale la pena señalar que en ocasiones Rāmānuja, y después Madhva, traduje-

La filosofía Vedānta es un ejemplo claro de la reflexión filosófica que se origina en el seno de la religión y que permanece dentro de ésta. Por este motivo la elegí como ejemplo de un tipo de relación entre la filosofía y la religión. Como pudo observarse en el segundo capítulo de este libro, todas las escuelas védicas tenían una orientación religiosa en cierto sentido. Pero en el caso de algunas escuelas, sus orígenes remotos son oscuros. Y algunos rasgos como la lógica Nyāya y el atomismo Vaiśesika, no se derivaban simplemente de la reflexión en torno de los textos sagrados. De hecho, podemos decir que la escuela Mīmāmsā tuvo su origen en el seno de la religión y permaneció dentro de ella. Pero la escuela Vedānta es la más famosa y la que más influencia tuvo.[10] Para aquellos que sólo tienen un conocimiento superficial del pensamiento clásico de la India, suele representar la filosofía de la India en general.

EL PENSAMIENTO Y LA RELIGIÓN BUDISTAS

Según el Dr. Edward Conze, especializado en estudios budistas, "el budismo es una forma oriental de espiritualidad".[11] Ciertamente, el budismo original insistía en una forma de vida que llevaba a una meta ideal. Como "filosofía de la vida", si así se le quiere llamar, era muy simplificada. Rechazaba el ritualismo de la religión anterior y pasaba por alto tanto la mitología como cualquier tipo de especulación en torno de la realidad última o absoluta. Se subrayaba la importancia de reconocer la omnipresencia del sufrimiento y de su causa en el deseo, en el dominio sobre el deseo y en el logro de la paz interior y la tranquilidad con objeto de alcanzar el Nirvāna. Hasta donde yo sé, no hay evidencias sólidas de que Buda haya negado alguna vez la existencia de una realidad metafenoménica. Sin embargo, parece haberse mantenido al margen de estos temas, en parte porque consideraba que las preguntas relevantes no tenían respuesta, y en parte porque creía que este tipo de especulación era irrelevante para la tarea principal, que consistía en alcanzar el desprendimiento, la paz interior y la actitud correcta hacia los demás. Des-

ron *Māyā* como "ilusión", no en el sentido de una ilusión, sino en el del poder creativo de Dios. La palabra no era irreal para ninguna de estos dos filósofos. Como tampoco lo era, por supuesto, la *Natura naturata* de Spinoza.

[10] Esto es, que tuvo influencia entre los intelectuales de la India. Obviamente la escuela Advaita Vedānta ejercía un atractivo limitado.

[11] *Buddhism: Its Essence and Development*, p. 11

de luego, es muy arriesgado afirmar que se tiene cierto conocimiento del budismo original; pero está bastante claro que el mensaje de Buda era simple, por lo que toca a la comprensión (obviamente, la práctica es otro asunto), y que la especulación metafísica no formaba parte de él.[12]

Hasta el mensaje relativamente simple del budismo original dio lugar a ciertos interrogantes entre las mentes habituadas a la reflexión. Por ejemplo, se consideraba que todas las cosas eran fenoménicas. Es decir, que no eran autosuficientes. Su existencia era el efecto y dependía constantemente de las condiciones; y éstas eran transitorias, puesto que se encontraban en un estado permanente de cambio. Esto se interpretaba como que no hay cosa alguna que tenga una sustancia o una esencia inmutable. El yo no es una excepción. En otras palabras, rechazaban la teoría del *ātman,* del yo interior permanente. El yo consistía en una sucesión de estados. Surgió entonces la pregunta de si tenía cada uno de ellos una duración. Para decirlo en otras palabras, la idea general de lo efímero de las cosas (todas las cosas cambian y son transitorias) condujo a un análisis lógico o filosófico de la idea, y se desarrolló la teoría de la momentaneidad, de los estados momentáneos, en el budismo Hīnayāna. Obviamente, esta teoría dio origen a algunos problemas para explicar el sentido de una identidad personal continua, y el rechazo por parte de la escuela Sautrāntika de la idea de que existe un elemento estático en la vida, por así decir, de un estado mental, no redujo este tipo de problemas. Porque si cada elemento sucesivo fuera un momento que se desvanece, ¿cómo podría causar el siguiente estado? No habría tenido tiempo, por así decir, de causar nada. ¿Cómo se explicaría la memoria? No es de extrañar que con el paso del tiempo haya surgido una tendencia a reintroducir la idea del yo permanente, representada en el budismo de la India por los Pudgalavādines. Pero no se trataba simplemente de una cuestión de memoria. El budismo enseñaba que el ser humano era afectado por las acciones buenas y malas. No obstante, si el yo era reducible a estados momentáneos sucesivos, ¿cuál era entonces el agente de las acciones buenas o malas? El budismo Hīnayāna en general trata de resistir cual-

[12] Los pensadores del budismo Mahāyāna tendían a afirmar que sus enseñanzas expresaban una doctrina esotérica impartida por Buda hacia el final de su vida a ciertos discípulos elegidos, y que el budismo Hīnayāna representaba una etapa del camino. El mero hecho de que lo afirmaran indica que tenían conciencia de la diferencia entre sus especulaciones y lo que otros afirmaban que era la auténtica doctrina de Buda.

quier aproximación a la concepción hindú del *ātman*. Pero aquí nos proponemos simplemente ilustrar el modo como surgieron inevitablemente las preguntas filosóficas dentro del budismo como forma de vida.

La doctrina del no-yo también dio origen a problemas relacionados con la creencia en la transmigración, que tenía una importancia ética para los budistas, en el sentido de que la ley de la causa y el efecto significaba que, inevitablemente, las propias acciones, buenas o malas, producían efectos en el tiempo y determinaban la naturaleza de la siguiente existencia. Según la teoría del no-yo, ¿puede hablarse de una siguiente existencia? ¿Quién o qué es lo que pasa de una encarnación a otra, de tal manera que podamos hablar de "reencarnación" o "transmigración"? Si no es nada lo que pasa, y simplemente se da una conexión "kármica" a manera de una bola que, al golpear otra, determina la dirección en la que se desplazará ésta segunda ¿cómo se explica esta conexión casual en el caso de la transmigración cuando no existe nada comparable al contacto entre las dos bolas? No nos sorprende que, una vez introducido en China el budismo, los chinos hayan tenido dificultades para comprender cuál podría ser el sentido de la transmigración sin la idea de una alma. Dada la teoría del no-yo, ¿cómo sería posible, aun en principio, recordar las vidas anteriores? [13]

Por lo que toca a la doctrina del Nirvāna, sin duda podía dejarse sin determinar la naturaleza del Nirvāna, insistir en la adquisición de aquellas cualidades morales que pudieran desarrollarse por medio del esfuerzo propio, y contemplar el prospecto de la paz total y de la ausencia de sufrimiento, sin agregar nada más, sobre la base de que era imposible saber qué había, si es que había algo, más allá del mundo de los fenómenos. Al mismo tiempo, era natural que la mente reflexiva se planteara interrogantes. ¿Qué quería decirse con la palabra Nirvāna? ¿Era éste equivalente a la extinción o a la aniquilación? ¿O implicaba la unión del yo con la realidad absoluta? En este caso, ¿cuál era la naturaleza de esta realidad? ¿Habría que describirla como el Vacío, como la describía la escuela Mādhyamika (o escuela de los Tres Tratados, en China?) ¿O como la mente o Conciencia Pura, tal como la describía la escuela Yogācāra del budismo Mahāyāna? Por otra parte, independientemente de que se descri-

[13] Se sostenía que aquellos que alcanzaban el estado del Buda eran capaces de recordar vidas pasadas.

biera el Nirvāna como la unión en el vacío o con la Conciencia Pura, o bien con la mente-Buda o la naturaleza-Buda, como en el budismo Ch'an (Zen), ¿cuál era la relación entre la realidad última, el Absoluto y el mundo de los fenómenos? Dōgen (1200-1253), el maestro budista japonés que introdujo la secta Sōtō del budismo Zen en el Japón, identificaba el Ser con el Devenir. Para él, y para el budismo Zen en general, había un solo mundo, y el Uno tenía la apariencia de lo Múltiple.[14]

Los pensadores budistas, sobre todo en el budismo Mahāyāna, realizaban una especulación bastante abstrusa, demasiado abstracta para la generalidad de los budistas. El budismo de la Región Pura les venía mucho mejor. Y el budismo Zen logró apelar a un círculo más amplio que, por ejemplo, la escuela de los Tres Tratados, en virtud de que hacía hincapié en la "meditación" (*zazen*).[15] más que en el estudio de los textos o en la filosofía. Al mismo tiempo, la propia especulación abstrusa de algunas escuelas se originó dentro del budismo. Por lo tanto, en mi opinión es un error considerar la filosofía budista como un apéndice superfluo de una simple norma de vida. Surgió de manera bastante natural dentro del budismo. Es más, aquellos a quienes describimos como filósofos budistas ejercían también la enseñanza religiosa. Dōgen, por ejemplo, era ante todo un maestro de religión.

Lo que se dijo arriba debería bastar como prueba de que los pensadores budistas no eran ciegos a las dificultades teóricas que surgen de la reflexión en torno las ideas budistas básicas. Quizá pueda agregarse este ejemplo bastante asombroso:

En el budismo Mahāyāna, el hombre santo que tenía acceso al Nirvāna, pero posponía su entrada en él para salvar a los demás, se le conocía como ***bodhisattva.*** Pero si se reduce el yo mediante la descomposición en momentos sucesivos que se desvanecen, entonces ¿a quién se va a salvar? Visto así el yo, ¿quién puede alcanzar la iluminación? Algunos budistas respondieron sin titubeos que no queda nadie a quién salvar. De hecho, no existen ni salvadores

[14] Existe una marcada semejanza entre la insistencia, por parte de los budistas Zen, en la inmanencia de la naturaleza-Buda y la doctrina taoísta. El budismo Ch'an, que fue el predecesor del budismo Zen en China, fue influido por el taoísmo.

[15] "Meditación" es una palabra engañosa, ya que sugiere la idea de un pensamiento discursivo. *Zazen* por el contrario implica abandonar el pensamiento discursivo. Se consideraba que el *zazen* no era tanto una preparación para la iluminación, como la iluminación misma.

ni salvados. Asimismo, nadie alcanza la iluminación. Estas afirmaciones pueden parecer no sólo paradójicas, sino también incompatibles como las creencias budistas acerca del destino humano. No obstante, es de suponer que se extraían conclusiones de la concepción fenoménica del mundo. La distinción entre el salvador y el salvado es de carácter fenoménico. También lo es la distinción entre el iluminado y el no iluminado. Todos los fenómenos son "vacíos", y en última instancia, lo único que existe es el Vacío. Una vez más, cobra importancia la pregunta de si ha de entenderse el Vacío como No Ser en un sentido literal o en el sentido de un Absoluto vacío para nosotros en la medida en que trasciende nuestro pensamiento y nuestro lenguaje.

Hemos estudiado brevemente la tradición Vedānta y la filosofía budista como ejemplos de religiones que dan origen a la filosofía mediante la instrumentación de la reflexión. Sin embargo, el hecho de que se las haya estudiado separadamente no implica que fueran del todo heterogéneas. De hecho, existe una semejanza obvia entre ciertas formas del budismo Mahāyāna y la filosofía de Śaṁkara. Es más, el propio Śaṁkara —como lo hizo, antes que él, el budista Nāgārjuna— criticaba algunas de las ideas budistas de la causalidad (sin embargo no podemos discutir aquí hasta qué punto puede haber influido en Śaṁkara la filosofía del Vehículo Medio de Nāgārjuna; en todo caso, Śaṁkara no adoptó el método dialéctico característico de Nāgārjuna.

El Islam y la filosofía

Sin duda, el mensaje de Mahoma (*c.* 570-632 d.c.) les parecía sumamente simple a sus discípulos inmediatos: hay un solo Dios, y Mahoma es su profeta. (Se consideraba que Mahoma era el último y el más grande de los profetas, pero no el único. El propio Mahoma reconocía a Moisés, por ejemplo, como un profeta.) Supongo que esta simplicidad ha sido uno de los mayores atractivos del Islam. Sin embargo, el Corán dio lugar a algunas preguntas en la mente reflexiva. Por ejemplo, la gente debe obedecer la voluntad de Alá, y en el texto sagrado abundan las referencias a los premios y castigos en la vida futura. Así, sería natural suponer que los seres humanos son libres de obedecer o desobedecer, y que aquellos que reciben un castigo después de la muerte son castigados por haber hecho algo que pudieron haberse abstenido de hacer. Al mismo tiem-

po, hay algunos pasajes del Corán que parecen implicar una doctrina de la predestinación divina. Por ejemplo, en varias ocasiones se afirma que Dios pierde a los malhechores.[16] Por lo tanto, cuando los musulmanes comenzaron a reflexionar seriamente sobre las implicaciones de lo que se decía en el Corán, naturalmente surgió la discusión en torno la cuestión de la libertad humana. También se preguntaron si era posible conocer los preceptos morales sin la revelación. Si todos los seres humanos están sujetos al juicio divino, independientemente de que conozcan o no el Corán y sus enseñanzas o hayan recibido la revelación, entonces debe serles posible descubrir, mediante el uso de la razón, los principios de conducta que deben observarse para alcanzar la salvación. ¿O acaso arregló Alá las cosas de manera que aquellos que no se vieran favorecidos por el conocimiento revelado estuviesen condenados al infierno?

Desde luego, estas preguntas surgieron y se discutieron en un marco teológico, y los distintos grupos de teólogos ofrecieron respuestas diversas. El desarrollo del pensamiento filosófico en una escala mayor se debió al contacto del Islam con otras culturas, ya sea a través de la literatura o por la expansión del Islam fuera del mundo árabe. Así, en el curso de su desarrollo en Persia, el pensamiento islámico estuvo en contacto con las ideas de Zoroastro y aun con la filosofía de la India. Es difícil, claro está, determinar hasta qué punto influyeron en los pensadores musulmanes las ideas religiosas y filosóficas de las culturas ya existentes. Pero era de esperar que, en el nivel intelectual, los conquistadores se vieran afectados por el pensamiento de los pueblos cultos que se encontraban bajo su dominio, aun cuando se proponían mantener la religión del Islam.

Por lo que toca a Occidente, el contacto más importante fue el que tuvo el Islam con la filosofía y la ciencia griegas a través de la literatura. Los eruditos cristianos de las escuelas nestoriana y monofisita del Medio Oriente tradujeron al sirio obras de Aristóteles y de otros filósofos griegos, así como escritos sobre matemáticas y medicina. Los conquistadores árabes prácticamente no interfirieron con este trabajo. De hecho, cuando la dinastía de los Abasidas ascendió al poder en Bagdad, los gobernantes dieron la bienvenida a

[16] *Cf.* capítulos (*suras*) 14, 16, 45 y 61. Me parece que el Corán presupone claramente que el hombre es libre de obedecer o desobedecer. Sin embargo, los teólogos Mu'tazilitas, que hacían hincapié en la libertad del hombre y el poder de la razón, eran vistos por sus colegas conservadores como culpables de haber contaminado la ortodoxia religiosa.

los eruditos cristianos, y comenzó la obra de traducción del sirio al árabe, aunque algunas obras fueron traducidas al árabe directamente del griego. Se estableció en Bagdad una escuela formal de traductores, una "Casa de Sabiduría", durante el reinado del califa Al-Mamun-al-Rashid (813-833). Como era de esperar, el califa favoreció a los Mu'tazilitas, que constituían el grupo de teólogos más liberal. Lo mismo hicieron sus dos sucesores. El conocimiento de la filosofía y la ciencia griegas que resultó de esto formó una base para el desarrollo del pensamiento islámico en la Edad Media. En cuanto a las categorías del pensamiento y a los modelos de argumentación, los nuevos conocimientos influyeron en la vida intelectual islámica en gran escala. Al-Kindí (*c.* 800-*c.* 866) hizo una aportación notable para dotar a los árabes de una terminología filosófica.

No es posible narrar aquí la historia de la filosofía islámica en la Edad Media. Lo que me propongo es llamar la atención sobre la relación entre la filosofía —representada por pensadores tales como Al-Fārābi (*c.* 875-*c.* 950), Avicena (Abu Ibn Sīnā, 980-1037) y Averroes (*c.* 1126-*c.* 1198)— y la religión musulmana. Naturalmente, estos filósofos diferían hasta cierto punto en sus ideas. Por ejemplo, mientras los primeros dos, Al-Fārābi y Avicena, han sido descritos como los "aristotélicos neoplatonizantes", o bien como los "neoplatónicos islámicos",[17] Averroes, el gran comentador de Aristóteles, se ocupaba de presentar lo que creía ser el pensamiento genuino del filósofo griego. Sin embargo, podemos ver en la filosofía islámica medieval una tendencia creciente a considerar que la filosofía brinda el más alto grado de penetración de la verdad accesible al hombre en esta vida. No se trataba de negar la religión musulmana, sino, más bien, de distinguir entre diversos niveles de comprensión de la verdad. Averroes expresó esta idea con claridad. Creía que la vida de percepción sensorial gobernaba la mente de la mayoría de las personas hasta tal punto que apenas si podían concebir la realidad suprasensible como tal. La verdad tiene que presentárseles en una forma imaginativa, y las únicas formas de argumentos que son capaces de apreciar son las retóricas o persuasivas. El Corán satisface admirablemente bien las necesidades de estas personas, por ejemplo, en sus representaciones pictóricas de la vida después de la muerte. En segundo lugar, hay personas que pueden compren-

[17] En aquel tiempo se atribuían a Aristóteles, por error, algunos tratados neoplatónicos. Además, había comentadores neoplatónicos de la obra de Aristóteles.

der argumentos dialécticos, que generalmente los llevan a extraer conclusiones. También satisface sus necesidades el Corán, siempre y cuando se interprete a la luz del razonamiento teológico. En tercer lugar, existen personas capaces de comprender las demostraciones lógicas y de aprehender la verdad en una forma conceptual, como se encuentra en la filosofía. También a ellos los satisface el Corán, aunque de una manera indirecta, proporcionando material para la penetración filosófica.[18]

Hace falta verificar la validez de lo que acabamos de decir. Por ejemplo, además de haber intentado reconciliar su filosofía con la fe musulmana, Avicena escribió sobre la espiritualidad mística y ejerció una influencia perdurable en el pensamiento islámico. No obstante, es comprensible que en la Edad Media la filosofía islámica despertara sospechas entre los teólogos ortodoxos, que tendían a considerarla como una traición insidiosa a la fe musulmana en aras del racionalismo.[19] Desde cierto punto de vista, puede considerarse la filosofía islámica del medievo como una parte del proceso del Islam que se dirige hacia la conciencia reflexiva de sí misma, o bien de la búsqueda de la comprensión de sí misma por parte de la fe musulmana. Sin embargo, desde otra perspectiva, puede muy bien tener la apariencia, como la tuvo para los teólogos más conservadores de una sustitución progresiva de la filosofía griega por la fe sencilla que predicaba Mahoma. En este caso, cabría esperar que se suprimiera la filosofía, o bien que ésta tomara un camino independiente y afirmara su autonomía.

Sin embargo, hay que tomar en cuenta un factor más que no hemos discutido: puede considerarse que el Islam subraya de manera no ambigua la trascendencia de Dios. Es posible obedecer a Dios, y es un deber. Pero cualquier idea de ser o de devenir uno con Dios constituye una amenaza a la fe en la trascendencia divina. Ha habido —y hay todavía— musulmanes que piensan así y que consideran que el misticismo no es ortodoxo.[20] Al mismo tiempo, existe en el Is-

[18] Ver *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy,* traducción, introducción y notas de G.F. Hourani. Por cierto, es incorrecto atribuir a Averroes, como lo han hecho algunos autores, la idea de que una proposición puede ser verdadera y falsa a la vez.

[19] Al-Ghazālī, que era filósofo, atacó a Al-Fārābi y a Avicena de manera sistemática. Averroes escribió una réplica; pero no por esto dejaron de despertar sospechas sus propias ideas.

[20] Hace algunos años el autor conversó con un musulmán de origen pakistano que ocupaba una posición elevada en el mundo de la educación y que pensaba justamente así.

lam una tradición muy antigua de la espiritualidad mística, y hay por lo menos algunos pasajes del Corán a los que pueden apelar los místicos, como la afirmación de que Dios está más cerca del hombre "que las venas de su cuello".[21] El misticismo islámico encontró una expresión en la poesía, por ejemplo, con Rūmi (m. 1273); pero también se manifestó en la filosofía islámica de Persia. Avicena, autor de escritos sobre las etapas del ascenso del alma hacia Dios, era persa de nacimiento. Lo mismo, su crítico Al-Ghazālī, que también era místico. Suhrawardī (1155-1191) desarrolló en Persia una metafísica de la luz en la que se representaba el mundo como la teofanía divina. Con el paso del tiempo, se unieron varias líneas de pensamiento —el iluminismo, de Suhrawardī, las ideas teosóficas de Ibn 'Arabī (1165-1240)[22] y la espiritualidad mística Sufī— en el movimiento de la gnosis o sabiduría islámica, cuyo máximo exponente fue Mullā Sadrā (1571-1640). Pero el pensamiento islámico en Persia no consistía sólo en una doctrina del misticismo. Hubo un elemento filosófico sólido, inspirado en buena medida en la filosofía de Avicena, que se manifestó como desarrollo, o bien como crítica. Por ejemplo, al reflexionar críticamente sobre lo que le habían dicho sus predecesores, tales como Avicena, Suhrawardī e Ibn 'Arabī, Mullā Sadrā desarrolló una teoría metafísica de la unidad del ser, en el sentido de la existencia. En esta metafísica se concebía a Dios como el Ser o la Existencia absoluta, oculta e incognoscible por sí misma, pero que se desarrolla y se manifiesta como la fuente de todos los seres finitos, que, en su relación con la realidad divina, eran comparados con las letras de una página o las olas del mar. Esto es, se pueden distinguir las letras y las olas; pero las primeras no son sino tintas, y las olas son agua simplemente. En última instancia, sólo existe el Absoluto divino. En el siglo XIX, Sabzawārī difundió la teoría de Mullā Sadrā de la unidad del ser en una forma más analítica y escolástica.

El asunto es el siguiente. A diferencia de Avicena, su sucesor, Al-Fārābi, miraba el misticismo con malos ojos y consideraba que la filosofía era la forma más elevada de conocimiento accesible al hombre.[23] Obviamente, este tipo de visión no era muy aceptada entre

[21] Capítulo 50.

[22] Nacido en España, Ibn 'Arabí estuvo presente en los funerales de Averroes, después de los cuales partió hacia el Oriente. Murió en Damasco.

[23] Al-Fārābi admitía la profecía. Pero consideraba que la revelación profética estaba impresa en la imaginación del profeta y, por lo tanto, se expresaba en símbolos adecuados para la gente en general y capaces de impulsar a ésta a la acción.

los teólogos musulmanes conservadores, ya que hacía de la filosofía el juez de la verdad expresada en la revelación. Sin embargo, en las líneas de pensamiento que culminaron en la gnosis o sabiduría persa, el pensamiento filosófico estaba estrechamente ligado a la religión, y no tanto a la religión esotérica musulmana como a la espiritualidad mística y esotérica del Islam. Por ejemplo, Mullā Sadrā sostenía que sólo era posible aprehender la unidad del ser por medio de la iluminación mística, y Sabzawārī, que era a la vez místico y filósofo, pensaba de modo muy similar. Así, la filosofía tiende a convertirse en una explicación conceptual de lo que se aprende por medio de la iluminación espiritual. Obviamente, no todos juzgan aceptable este tipo de filosofía. Y nos preguntamos si podrá sobrevivir el Islam, en vista de las influencias occidentales. No obstante, podemos señalar que el factor básico de unificación entre los musulmanes es la religión. Y si la filosofía en el Islam se divorciara por completo de la religión,[24] ciertamente la fe religiosa se vería afectada.

FILOSOFÍA Y RELIGIÓN MODERNAS OCCIDENTALES

Posiblemente se piense que lo que se ha dicho en este capítulo hasta el momento es parcial o indebidamente selectivo. Por ejemplo, se tomó en cuenta la escuela Vedānta como un ejemplo obvio de una reflexión filosófica de origen religioso que se originó en el seno de la religión. Sin embargo, podemos discernir otros intereses en la filosofía de la India en conjunto. Podemos encontrar fácilmente ejemplos de una curiosidad "desinteresada" en la naturaleza del universo físico.

Sin duda, esto es cierto y se aplica también, aunque de manera distinta, a la filosofía griega. Es decir, se puede hacer hincapié en el espíritu científico del pensamiento griego a un grado tal, que se subestimen o incluso se ignoren sus filiaciones religiosas y la orientación hacia la religión de las diversas etapas de la filosofía griega. La opinión de que en la Grecia europea el pensamiento filosófico no

[24] Desde luego, esto ha ocurrido en algunos casos aislados. Pero arriba se hace referencia al pensamiento filosófico en general. Me parece que para que el islamismo siga siendo viable en el nivel intelectual, es muy necesario que se repiense su filosofía de orientación religiosa. Esta era, más o menos, la visión que proponía Mohammed Iqbāl (1877-1938), un filósofo musulmán de origen pakistano, en su *Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Londres, 1951).

era de carácter religioso, de que más tarde fue dominado por la teología cristiana y de que recuperó su autonomía después de la Edad Media es una sobresimplificación de la situación real.

No cabe duda que en la cristiandad medieval la teología y la fe cristianas influyeron en la filosofía de manera específica. Se dijo algo al respecto en el primer capítulo de este libro. También es cierto que la filosofía se ha ido separando cada vez más de la teología y de los intereses religiosos en el mundo posmedieval. Hasta cierto punto, esta separación se inició ya en la propia Edad Media. En primer lugar, Santo Tomás de Aquino dotó a la filosofía de una posición y de funciones propias. En segundo lugar, a fines de la Edad Media hubo una marcada tendencia a limitar el alcance de la filosofía al área más próxima a la teología y brindar así una autonomía mayor a aquélla.[25] Sin embargo, fue después de la Edad Media cuando la filosofía afirmó claramente su independencia con respecto a la teología, como puede verse no sólo en las grandes visiones del mundo, como la de Spinoza, sino también en la filosofía de la Ilustración.

Esta separación hizo posible el desarrollo de la filosofía de la religión como una disciplina en la cual la religión se examinaba, por así decir, desde el exterior. No es que todos los filósofos modernos se ubiquen fuera de la religión. Esto, evidentemente, no sería cierto.

Lo que quiero decir es que fue la separación de la filosofía de las presuposiciones teológicas la que permitió que se tratara la religión en general como un fenómeno cultural y social y como tema de reflexión del filósofo, como lo es la ciencia o la experiencia estética y el arte.

Es, quizá, bastante natural que el crecimiento de este enfoque exterior se manifestara como una crítica decididamente negativa —de manera básica y directa, aunque no exclusiva— de las afirmaciones de verdad que apoyan creencias religiosas. En buena medida, esta actitud crítica fue característica de la filosofía de la Ilustración, especialmente de la Ilustración francesa. Algunas veces iba acompa-

[25] Algunos teólogos deseaban liberar la fe y la teología cristianas de lo que consideraban como la contaminación de la metafísica grecoislámica. No obstante, también circulaba una idea más rigurosa de lo que constituía una prueba, una demostración lógica. Esto puede verse, por ejemplo, en el pensamiento de Nicolás d'Autrecourt. Algunas de sus ideas pueden ser calificadas de "empiristas", por lo que se refiere a su contenido. Pero su enfoque era lógico. ¿Se ha probado tal o cual teoría en un sentido estricto de la palabra "prueba"?

ñada de la crítica de las repercusiones sociales de la religión. Pero en la controversia de la época, el rasgo más destacado fue la discusión de las afirmaciones de verdad.

Desde luego, todavía encontramos esta preocupación en torno a las afirmaciones de verdad, determinada en gran parte por la insistencia que se ponía en la fe, en la religión cristiana. Sin duda, todos conocemos algunos ejemplos. Después de todo, si un filósofo desea criticar la religión, lo más fácil para él es examinar los argumentos que se ofrecen en apoyo de las creencias religiosas y la coherencia o incoherencia lógica de las creencias en cuestión. Una discusión de los efectos sociales de la religión necesariamente implica juicios de valor; y si se trata de discutir, por ejemplo, el valor de una "dimensión religiosa en la vida", el filósofo puede sentirse bastante desorientado. ¿Qué se entiende por dimensión religiosa? Desde luego, lo más fácil es limitarse a la discusión de las afirmaciones de verdad.

Sin embargo, puede parecer a las personas de mentalidad religiosa que el filósofo que insiste constantemente en las afirmaciones de verdad y en la coherencia o incoherencia lógica de las doctrinas no hace sino dar vueltas en torno a la religión, desde fuera, tocándola algunas veces, pero sin llegar a comprenderla en realidad, o bien a captar su importancia para la vida humana. Creo que, hasta cierto punto, Hegel lo sintió así. En primer lugar, vio con claridad la gran importancia cultural de la religión. En segundo lugar, extendió su visión de modo que incluyera la vida religiosa de otras culturas distintas de la suya. Y en tercer lugar, intentó proporcionar una fenomenología de la experiencia religiosa. No era de ninguna manera ciego a los inconvenientes del enfoque característico de los filósofos de la ilustración del siglo XVII con respecto a la religión.

Al mismo tiempo, a Hegel le interesaba interpretar la religión en términos de los principios del idealismo absoluto. Es evidente que sus conferencias sobre la filosofía de la religión, si bien son notables, forman parte del sistema. Se examinaba la religión desde el punto de vista de un idealista absoluto, y como resultado, Hegel propuso una teoría de la relación entre el pensamiento religioso y la filosofía que nos trae a la memoria la teoría propuesta por Averroes en la Edad Media.

Si consideramos ahora la teoría moderna de los juegos autónomos de lenguaje, veremos que la religión lo es en un sentido real. La religión no está hecha para adecuarse a una visión metafísica del

mundo. Es más, se entiende que todas las formas de lenguaje religioso, ya sea la cristiana, la budista o cualquier otra, expresa una forma de vida en la que está arraigada. Por otra parte, en la medida en que se considere que el filósofo es capaz de juzgar todas las religiones desde el exterior, se arguye que sólo aquellos que participan en la forma de vida en la que está arraigado y se expresan en él, podrán comprender un juego de lenguaje dado.[26] Puede juzgarse que este argumento expresa una comprensión de la religión basada en algún tipo de experiencia religiosa.

El autor tiene sus reservas en cuanto a la teoría de los juegos de lenguaje, si se conciben estos juegos como totalmente autónomos, en un sentido que implica que la persona que no participa de la forma de vida relevante ni utiliza en realidad el lenguaje correspondiente, es incapaz de entenderlo, y en el sentido de que no existen criterios que puedan aplicarse, por así decir, más allá de cierto límite. Ahora bien, ¿tenemos alguna justificación para hacer una distinción tajante entre aquellos que están dentro de la religión y los que se encuentran fuera de ella? Debemos dar cabida a todos los diversos grados. Por otra parte, si en una religión se hacen afirmaciones que supuestamente aseveran los hechos relacionados con el asunto que se discute, me parece bastante legítimo que se pregunte si estas afirmaciones se conforman o no a las condiciones que puedan modificar su significado. Es más, si postulamos la existencia de juegos de lenguaje totalmente autónomos, al parecer estaremos implicando que puede haber un lenguaje a la vez público y privado: público, en el sentido de que lo utilizan y lo entienden los miembros de un grupo o sociedad, y privado, en el sentido de que un extraño no puede entenderlo. Podría existir realmente un lenguaje que sólo entiendan de hecho los miembros de un grupo determinado. De acuerdo con la lógica, no es imposible que de hecho únicamente los chinos conozcan y entiendan la lengua china. Pero aquí nos ocupamos de la inteligibilidad en principio. Desde luego, podríamos decir que es cierto, por definición, que sólo un cristiano entiende el cristianismo. Para esto, basta con atribuir a la expresión "entender el cristianismo" un significado tal, que necesariamente se derive que aquellos que

[26] ¿Debemos creer que, mientras que el lenguaje de primer orden no es comprensible para aquellos que no toman parte en la forma de vida relevante, sí lo es, en cambio, lo que se dice del lenguaje de segundo orden? No veo cómo pueda ser así. Si, por ejemplo, se considera el lenguaje de la teología cristiana como de segundo orden, ¿cómo es posible entenderlo, si no se entiende el lenguaje de primer orden?.

no son cristianos, por ese solo hecho, son incapaces de comprender el lenguaje de la religión cristiana. Sin embargo, si no se adopta esta política, es natural que se piense que puede haber diversos grados de comprensión y de incomprensión. Con toda seguridad, si existiera alguna persona que careciera por completo de sentido religioso, habría un sentido en el cual el lenguaje religioso tendría tan poco significado para él como el lenguaje moral para una persona sin ningún sentido moral. Ambas personas podrían aprender a utilizar las palabras relevantes de manera correcta según las normas reconocidas; pero aun así, en este sentido, sería válido decir que el lenguaje relevante no tendría ningún significado para dicha persona. Pero ciertamente hay personas que no son creyentes de ninguna religión definida y que no por esto carecen de sentido religioso. Me parece que estas personas son perfectamente capaces de comprender lo suficiente como para tomar parte en una discusión crítica, por ejemplo, de las creencias que ellos mismos titubean en aceptar.[27]

En realidad, se expresa aquí una seria duda con respecto a cualquier forma de la teoría de los juegos de lenguaje que pretenda inmunizar el lenguaje religioso contra cualquier crítica externa, bajo pretexto de que esta crítica se basa necesariamente en la incomprensión, de modo que por fuerza tienen propósitos contrarios el creyente y el no creyente. Fuera de esta afirmación, que parece exagerada, la teoría de los juegos de lenguaje tiene una utilidad. Y sirve de punto de partida para la última sección de este capítulo.

CONCLUSIONES

En sus *Investigaciones filosóficas,* Wittgenstein señala que "surgen nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, podríamos decir, y otros se vuelven obsoletos y se olvidan."[28] Supongo que puede

[27] Tal vez se diga que no debería yo introducir el tema de las creencias aquí, arguyendo, por ejemplo, que el lenguaje religioso de primer orden es el de la alabanza y la oración, no el de las creencias. Pero presumiblemente, rogar a Dios implica la creencia en un Dios a quien rogar, a menos que realmente se prefiera interpretar los pronunciamientos relevantes como dotados de una función puramente pragmática de estimular a los seres humanos a actuar de determinadas maneras que se consideran deseables.

[28] *Philosophical investigations,* traducido al inglés por G.E.M. Anscombe, 1a. parte, 23 (2ª. edición, Oxford, 1972). En el contexto real, Wittgenstein piensa en los juegos de lenguaje claramente en términos de diversas operaciones lingüísticas, tales como aseverar, ordenar, etc. Pero al parecer no es ilegítima la práctica común de

aplicarse esta afirmación a las religiones del pasado, que a todas luces son obsoletas y de las cuales sólo tienen memoria los estudiosos de la historia de las religiones. En el transcurso de la historia humana han nacido religiones nuevas que han suplantado a otras anteriores, aunque muchas veces tomando ciertos rasgos prestados de ellas. Es muy natural que se pregunte si el lenguaje religioso en conjunto se está volviendo obsoleto, en la medida en que ya no responde a ninguna necesidad humana. Obviamente, el surgimiento de la ciencia ha tendido a erradicar el lenguaje de la magia, y pueden darse buenas razones que expliquen este desarrollo. ¿Existen buenos motivos para afirmar que probablemente ocurrirá lo mismo con el lenguaje de la religión? Esto es lo que piensan algunas personas. Sin embargo, otras consideran que hay buenos motivos para que siga existiendo el lenguaje religioso en una u otra forma. Aun cuando no se aventuran a predecir qué forma o formas adoptará, juzgan probable que sobreviva a todos los intentos de suprimirlo, en la medida en que está firmemente arraigado en el ser humano e interviene en su relación con la realidad.

La teoría de los juegos de lenguaje no puede resolver por sí sola este tipo de problema. Puede afirmar, como lo hace Wittgenstein, que los juegos de lenguaje surgen y se vuelven obsoletos; pero si se trata simplemente de describir el lenguaje, nos veremos limitados por una especie de positivismo lingüístico. En todo caso, intentamos mantener una actitud de neutralidad metafísica, aunque no sabemos si con buenos o malos resultados. Al mismo tiempo, es obvio que la teoría de los juegos de lenguaje proporciona una base que nos permite ir aún más lejos. Son los seres humanos quienes realizan todos los juegos de lenguaje; éstos son formas del lenguaje humano. Y todas las "formas de vida", en las que supuestamente los juegos de lenguaje están arraigados son formas de vida humana. Es decir, todas las "formas de vida", con sus correspondientes juegos de lenguaje, están enraizadas en la naturaleza humana, en sus potencialidades y en sus necesidades. Si es importante ver un juego de lenguaje como expresión de cierta forma de vida, también es importante ver estas formas de vida como expresiones de o en relación con la naturaleza humana. Por lo tanto, pienso que el concepto de juegos de lenguaje naturalmente lleva al concepto de una antropo-

ampliar el concepto de modo que abarque las distinciones, por ejemplo, entre el lenguaje religioso, el de la moral y el de la experiencia estética.

logía filosófica. Sin embargo, puesto que la existencia del hombre no se da en el vacío, pensar en la persona humana probablemente nos llevará a pensar en el mundo en que vivimos, o bien en la realidad en general. Desde luego, esto no implica que el filósofo no tenga la libertad de especializarse, de limitar su atención a una área estrecha. No estoy afirmando, por ejemplo, que todos los que reflexionan sobre las implicaciones del lenguaje común deban recurrir a la metafísica general. Lo que quiero decir es que hay una progresión natural del pensamiento hacia la síntesis.

Hoy en día es frecuente que la crítica de la religión adopte la forma de crítica social, es decir, crítica de las repercusiones sociales de la religión. Comúnmente se asocia este tipo de crítica al nombre de Marx, pero data de mucho antes. Es comprensible que se haya extendido más en el mundo moderno. Por una parte, si se quiere criticar el budismo o el hinduismo, entonces es más pertinente la crítica con bases sociales que la crítica de las afirmaciones de verdad.[29] De cualquier manera, lo importante es que no puede discutirse esta crítica simplemente en términos de una teoría de los juegos de lenguaje. Es necesario hacer referencia a una teoría del ser humano, a una antropología filosófica.

Parece muy deseable que se reflexione sobre las tradiciones filosóficas de otras culturas distintas de la propia para desarrollar cualquier antropología filosófica de este tipo o una síntesis más amplia. Porque esas tradiciones reflejan diversos aspectos de la experiencia humana, incluyendo la experiencia religiosa, que debe tomarse en cuenta si se desea obtener una visión integral de la naturaleza humana. Si un filósofo intenta (y me parece deseable que lo haga) elaborar una visión sinóptica[30] de los diversos tipos de experiencia humana, tal como, se expresan en varias clases de juegos de lenguaje, no debe olvidar que la sociedad cultural o la civilización a la que pertenece él no es la única.

[29] Cuando los neoconfucianistas hicieron una crítica adversa al budismo, llamaron la atención precisamente sobre los supuestos malos efectos sociales, por lo menos en la mayoría de los casos. Algunas religiones exigen que se acepten mucho más creencias que otras.

[30] Ciertamente no quiero decir que en un momento dado pueda llegar a construirse una síntesis final y definitiva que pueda transmitirse de una generación a otra como si fuera la última palabra. No pienso esto. Pero me parece que la naturaleza del entendimiento, que requiere tanto de la síntesis como del análisis, exige que se hagan intentos serios de llegar a una síntesis.

V. DIVERSAS APROXIMACIONES A LA CONSTITUCIÓN PSICOFÍSICA DE LA PERSONA HUMANA

LOS FENÓMENOS COTIDIANOS COMO BASE PARA LA REFLEXIÓN SOBRE LA NATURALEZA HUMANA

LA RELACIÓN entre la mente y el cuerpo ha sido un tema muy discutido en la filosofía occidental. Fue analizado, por ejemplo, por Aristóteles, por Descartes, Bergson y Gilbert Ryle. Por supuesto, las aproximaciones y la formulación de las preguntas han diferido. Con Aristóteles, por ejemplo, la discusión sobre la relación entre un fenómeno mental como el pensamiento y los órganos del cuerpo surgió dentro de una reflexión más amplia sobre la diferencia que existe entre lo vivo y lo no vivo. Este tipo de aproximación podría calificarse de biológica. Sin embargo, los fenómenos mentales son, por supuesto, manifestaciones de vida; y si asumimos, al igual que Aristóteles, que la vida es la manifestación de un principio de vida, de una entelequia organizadora, el "alma" o *psyche,* la pregunta sobre la relación que existe entre el principio de la vida intelectual en el hombre y el cuerpo humano y sus órganos surge como parte de un análisis más general sobre la relación entre el alma y el cuerpo. Sin embargo, si damos por hecho, junto con Descartes, que las sustancias pueden ser divididas en cuerpos, cuya característica particular es la extensión, y mente, cuya característica dominante es el pensamiento, el problema de la relación entre la mente y el cuerpo se vuelve un problema en sí mismo y deja de ser un elemento más de una discusión más general. Lo mismo sucedería si no diéramos por supuesta la teoría cartesiana de las sustancias, si no dejáramos en manos de los biólogos la investigación sobre la vida. En este caso, algunas de las preguntas analizadas por Aristóteles podrían considerarse como propias de los fisiólogos y psicólogos, y frente a ellas los filósofos centrarían su atención en el análisis conceptual y en los problemas relacionados con el lenguaje. No obstante, de una o de otra forma, el problema de la relación entre la mente y el cuerpo ha sido un tema recurrente dentro de la filosofía occidental. Incluso si partiéramos de la existencia de diversos problemas y no de un problema recurrente, tendríamos que aceptar la presencia de múltiples semejanzas entre estos problemas, lo que nos permitiría tratarlos como un conjunto de temas relacionados entre sí.

Sin embargo, resultaría extraño suponer que la discusión sobre la constitución psicofísica del hombre estuvo confinada a la filosofía occidental, ya que es obvio que existen múltiples hechos que dan orígen a este tipo de especulaciones y que se presentan en todas las culturas. Los muertos no rondan, ni caminan ni hablan, y el cuerpo de un hombre muerto normalmente se desintegra. Es obvio que al morir algo se deja, algo muere y deja al cuerpo sin vida. Así mientras que caminar, jugar o excavar constituyen actividades susceptibles de observación pública, el pensamiento y las relaciones emotivas se consideran naturalmente como sucesos privados, en el sentido de que no son susceptibles de observarse desde el exterior, a menos que decidamos expresarlas por medio del lenguaje o de alguna otra manera, o que, por así decirlo, nos traicione algún gesto o alguna expresión facial. Al afirmar esto no estoy tratando de plantear ningún tipo de problema filosófico sobre la intimidad; simplemente intento resaltar la importancia de las apariencias o de lo que podría calificarse de fenómenos superficiales. El hecho es que este tipo de fenómenos no son propios de una sociedad humana en particular y, por lo tanto, podemos suponer que las dudas sobre el "alma" y el cuerpo, la mente y el cuerpo o los fenómenos mentales y físicos, surgirían dentro de las filosofías de diversas culturas en las que el pensamiento filosófico se hubiera desarrollado.

Sin embargo, estos problemas no han surgido ni se han discutido al margen de su contexto ni de suposiciones o directrices generales de interés. Por lo tanto, es natural que estos problemas obviamente similares fuesen abordados desde perspectivas diferentes por las distintas tradiciones filosóficas y que la insistencia se centrara en diversos aspectos. Para ilustrar esas diferencias nos proponemos hacer referencia a algunos elementos de la discusión sobre la constitución psicofísica del ser humano en diversas tradiciones filosóficas. Empezaremos por analizar el caso de la India.

EL YO EN LA FILOSOFÍA DE LA INDIA

Resulta natural pensar que la teoría psicológica de la India depende de la creencia en la posibilidad y el anhelo de liberación del hombre del mundo fenoménico. Esto es, que si se da por sentada la posibilidad de alcanzar la liberación, necesariamente debe haber algo en el hombre que pueda experimentar dicha liberación. No es probable que esto sea el cuerpo visible y tangible, ya que es claro que pertene-

ce al mundo fenoménico. Debe haber algo en el ser humano que sobrevive a la muerte y si se le da un significado real a la capacidad de cualquier ser humano de lograr la liberación total, este algo debe ser el verdadero yo. También es lógico pensar que la creencia en la transmigración, el proceso de reencarnaciones sucesivas, del que el hombre se ve libre en su liberación final, implica la creencia en un yo substancial permanente, el *ātman,* cuya existencia continua hace posible identificar el yo de una vida terrenal posterior con el yo de una vida anterior.

Sin embargo, a pesar de que sin duda existen conexiones entre las teorías psicológicas de las escuelas védicas y sus ideas metafísicas y religiosas, existe la impresión de que la psicología o la antropología filosófica de la India es poco precisa y susceptible de serias objeciones. Por un lado, la visión de los materialistas y de los budistas se desprecia por completo. Por el otro, aunque la doctrina de la transmigración llegó a ser aceptada (excepto por los materialistas), no constituyó una creencia generalizada en los tiempos remotos. Además existieron diversas escuelas que presentaron argumentos para apoyar sus propias teorías psicológicas, y no podemos suponer simplemente que estos argumentos no eran más que racionalizaciones de un simple deseo de apoyar una doctrina metafísica o religiosa preconcebida.

Como habíamos señalado ya, para poder conocer los argumentos y puntos de vista de los materialistas de las escuelas de Cārvāka o Lokāyata, dependemos fundamentalmente de los textos de sus críticos. Sin embargo, es obvio que los materialistas negaron la existencia dentro del ser humano de un alma substancial o espiritual y basaron sus argumentos en la imposibilidad de confirmar empíricamente su existencia. En primer lugar, el alma espiritual no puede verse. Uno puede extraer una espada de su funda y decir, "Esto es una espada": pero no se puede sacar el alma del cuerpo y decir, "Esto es un alma". En segundo lugar, aunque se afirme que puede inferirse la existencia del alma, la validez de esta inferencia no puede confirmarse mediante la observación. En otras palabras, los materialistas creían que para poder ser o existir era indispensable ser objeto de una percepción sensitiva, y era a la luz de este tipo de argumentos que interpretaban frases como "mi cuerpo", que constituían la base de las teorías que concebían al hombre como un ente formado por cuerpo y alma o espíritu. Al hacer referencia a "mi cuerpo" nos estamos refiriendo al "cuerpo que soy yo". El pronombre

"yo" debe entenderse como un concepto que hace referencia al cuerpo vivo y no a algo distinto al propio cuerpo.

Al parecer, algunos materialistas han sostenido que el alma y el cuerpo son una misma cosa, en el sentido de que sólo existe el cuerpo. Ellos argumentaban que no existía ningún tipo de evidencia que pudiera apoyar la visión de que después de la muerte un alma se separa del cuerpo. Sin embargo, otros materialistas defendieron aparentemente un punto de vista algo más complicado, al afirmar que la conciencia constituía un epifenómeno o un producto intermedio del proceso de organización de la materia. Según ellos, existía un yo empírico o ego que no podía ser identificado simplemente con el cuerpo tangible; pero argumentaban que no había suficientes razones para suponer que el yo empírico o conciencia constituía una entidad substancia que sobrevivía a la muerte.

Los materialistas eran dogmáticos en el sentido de que sostenían una doctrina particular que excluía la creencia en un alma inmortal y que determinaba su interpretación de frases y afirmaciones que a primera vista parecían entrar en conflicto con el punto de vista materialista. No obstante, parece ser que en el período prebudista existieron escépticos que dudaron de la posibilidad del conocimiento (cosa que los materialistas no hacían) y que se abstuvieron de juzgar. El Katha Upanishad predica la doctrina de *ātman,* pero quizá pudiéramos encontrar en él referencias a actitudes escépticas cuando el niño Nachiketas le dice a su padre: "Cuando un hombre muere surge esta duda: unos dicen que él 'es' mientras que otros dicen que él 'no es' ". El niño desea escuchar la verdad, pero es consciente del conflicto de opiniones del cual surgió el escepticismo.

Sin duda los budistas no eran materialistas; no identificaban las funciones mentales con las físicas. De hecho, conforme pasó el tiempo surgió la escuela idealista Yogacara dentro del budismo Mahāyāna, relacionada con el nombre de Vasubandhu, para la cual sólo existía la conciencia y que tuvo que explicar el surgimiento de la conciencia empírica, la distinción entre el despertar y el dormir y los fenómenos como el error. Sin embargo, aunque los budistas no eran materialistas tampoco aceptaban la teoría de un yo permanente, substancial o *ātman.*Resulta difícil saber si Buda mismo negó categóricamente la existencia de *ātman* o si simplemente se abstuvo de juzgar la existencia o inexistencia de un sujeto permanente de estados cambiantes. De cualquier modo, sus seguidores aportaron un análisis fenomenológico del yo. Para ellos existía una continuidad de esta-

dos mentales cambiantes, pero no un yo inmutable permanente al cual pudieran atribuirse dichos estados. Los filósofos budistas argumentaban que pensar que debe haber un yo permanente supone que uno se deja confundir por el lenguaje al creer, incorrectamente, que al pronombre "yo" debe corresponder una substancia inmutable. Sin duda, el análisis fenomenológico budista del yo hizo surgir dificultades, especialmente bajo la forma de la doctrina sobre lo momentáneo, y no resulta sorprendente que los Pudgalavādines, pensadores budistas, postularan lo que denominaron "la persona" para proporcionar continuidad y centro a los estados cambiantes sucesivos. Sin embargo, en general, los budistas se oponían tanto a la identificación materialista del alma o mente con el cuerpo como a la teoría del *ātman.*

Me resulta difícil conciliar la llamada doctrina del "no-yo" con la creencia budista en la transmigración. Si suponemos que en una vida terrenal x es un ser humano, y en otra vida, un león, es obvio que se trata de dos cuerpos diferentes. Entonces, ¿qué es lo que proporciona la continuidad que nos permite afirmar que x es el sujeto de ambas vidas? Más aún, si x logra liberarse de la sucesión de reencarnaciones y entra al Nirvāna, y si la entrada al Nirvāna no se interpreta como la aniquilación total sino como un estado permanente, es natural que se pregunte a qué tipo de estado se refieren.

La doctrina de la transmigración fue ampliamente aceptada debido a su liga con la creencia en el *karma,* los efectos causales de las acciones buenas y malas. Nadie podía lograr la liberación hasta que los efectos de las malas acciones se desgastaran y el alma se purificara. Por lo tanto, si las malas acciones no habían producido sus efectos en una vida, lo harían en otra u otras vidas. Sin duda los budistas pensaron que la teoría del *ātman* era incompatible con la creencia en el *karma,* en tanto que un yo permanente e inmutable no podría verse afectado por las buenas o malas acciones. Sin embargo, aunque podían presentar una buena argumentación para rechazar la teoría del *ātman,* no es lo mismo dar razones para rechazar la teoría de otros que dar respuesta a las objeciones de la teoría propia. Desde luego, los budistas pueden sostener que en el caso de una vida única la sucesión de estados mentales ligados casualmente ofrece suficientes bases para hablar de una misma persona. Pero, ¿en qué sentido existe continuidad entre la sucesión de estados en la vida de Tom Smith y la sucesión de estados que conforman la vida mental de John Brown o la de un animal? Por

supuesto que no todos los pensadores budistas cerraron los ojos frente a estos problemas; pero el hecho es que es muy difícil imaginar una posible solución satisfactoria a este tipo de problemas. Se suponía que en casos excepcionales una determinada persona podía recordar sus vidas pasadas. Pero, ¿cómo es posible esto si partimos de un análisis fenomenológico del yo ser?

Podría argumentarse que los pensadores budistas no estaban tan preocupados por la validez o falsedad de sus teorías ni por su consistencia lógica como por demostrar su valor pragmático. Por un lado querían ayudar a la gente a apropiarse del "vacío" o del carácter no-substancial de los fenómenos y la doctrina del no-yo era muy poderosa para alcanzar este fin. Por otro lado, deseaban que la gente entendiera su responsabilidad moral y la necesidad de purificarse para alcanzar los objetivos de la vida, y la doctrina de la transmigración era útil para este propósito. Desde el punto de vista budista no era realmente importante si las dos teorías tenían una coherencia lógica. Nāgārjuna sostenía que ninguna afirmación es cierta por sí misma. Si decimos "esto es", debemos agregar "y esto no es". Si decimos "esto no es", debemos agregar "y esto es". También deberíamos agregar "esto ni es ni no es". Sin embargo, aunque este tipo de respuesta puede expresar el punto de vista de los pensadores budistas y su voluntad de vivir con contradicciones aparentes, es poco probable que resultara completamente satisfactorio para la mente occidental, con su preocupación por la consistencia lógica.

Por lo que respecta a las escuelas védicas, se había mencionado antes que en su gran mayoría profesaban el pluralismo. Dentro de este contexto, esto significa que las escuelas védicas, con la excepción de la Advaita Vedānta, aceptaban la existencia de una pluralidad de ser como una verdad absoluta, y digo "verdad absoluta" por la siguiente razón. La escuela Advaita Vedānta no negaba la existencia de una pluralidad del yo o de centros de conciencia a nivel de la realidad y la experiencia fenoménicas. Sin embargo, se negaba a aceptar dicha pluralidad como un componente de la realidad absoluta. En última instancia todos los yo eran uno con Brahmán. Las otras escuelas védicas no consideraban a la pluralidad como algo susceptible de trascenderse por completo.

Las escuelas védicas ofrecieron un sinnúmero de argumentos para probar la existencia de yos no materiales. Los filósofos de la escuela Nyāya-Vaiśesika, por ejemplo, argumentaron que la existencia del yo podía reconocerse como el sujeto común de experiencias tales co-

mo el placer y el dolor. Cuando digo "me siento halagado" soy consciente de mi yo como sujeto de una experiencia placentera, y cuando digo "siento dolor" soy consciente de mi ser como sujeto de una experiencia dolorosa. Sin embargo, el sujeto en ambos casos es el mismo. Puedo decir: "Sentía dolor, pero ahora siento placer." Para poder reconocer el elemento de continuidad cuando se experimentan diversos sentimientos y deseos, es necesario demostrar la existencia de un yo continuo; de nuevo, mientras que los sentidos se apropian de distintos objetos o aspectos de un mismo objeto, la información sensitiva se integra en una experiencia única total, y es por eso que debemos postular la existencia de un alma que no es en sí misma un sentido. La memoria, al igual que las actividades humanas intencionadas, también es testigo de la existencia de un ser permanente. Por su parte, la pluralidad de almas o yos podría demostrarse, por ejemplo, por medio de la diversidad de experiencias. Mi dolor no es tu dolor. Tú puedes desear algo y yo no desearlo, y podemos tener ideas diferentes.

La tradición Śaṁkhya-Yoga hizo hincapié en la diferencia entre el sujeto y el objeto a nivel de la conciencia. La existencia de un objeto de conciencia supone la existencia de un sujeto de conciencia, que no es en sí mismo un objeto. Este sujeto es el *purusha*. Sin embargo, no es razonable afirmar la existencia de un solo sujeto, ya que si lo hacemos, no podremos explicar las diferencias obvias que existen entre los individuos considerados como centros de conciencia y sujetos de experiencia.

Los filósofos de la escuela de Mīmāmsā pusieron mayor insistencia en el estudio de los textos sagrados que, por ejemplo, los filósofos de Nyāya, y solían afirmar que los argumentos védicos acerca de las recompensas y los castigos después de la muerte suponían la existencia de yos o almas distintos a los cuerpos. Sin duda alguna esto era cierto. Sin embargo, constituía un argumento basado en la autoridad de las escrituras, y la escuela de Nyāya ponía muy poca atención a esta corriente de pensamiento. Sin embargo, la escuela de Mīmāmsā apoyó la idea de la existencia de una pluralidad de yos al argumentar que si las almas fueran idénticas, una con el *ātman* universal, no sería posible explicar la diversidad de experiencias de los seres humanos individuales ni las múltiples acciones intencionadas de los diferentes cuerpos. Podríamos agregar que en la escuela de Mīmāmsā existieron diversos puntos de vista sobre la forma en que podría comprobarse la existencia del alma o del yo. Según

Kumārila, el yo se manifestaba por medio de la autoconciencia, mientras que para Prabhākara podría inferirse la existencia de un yo permanente, por ejemplo, a través de la posibilidad de recordar.

Los argumentos utilizados por las escuelas védicas para demostrar la existencia de una pluralidad de yos son muy interesantes, y algunos de ellos se asemejan a los argumentos utilizados en la filosofía occidental. Al mismo tiempo puede ser engañoso hablar de un intento por demostrar la existencia del yo, a menos que se trate de explicar cómo se concibe el yo permanente. Por supuesto nosotros no podemos presentar una descripción detallada de las teorías psicológicas de las múltiples escuelas; pero es importante señalar que cuando los filósofos de las escuelas de Nyāya, Vaiśesika, Śāṁkhya y Yoga hablaban sobre la liberación final del yo, no concebían el yo empírico como el factor permanente que se libera del mundo fenoménico. Según la doctrina Nyāya-Vaiśesika, el yo permanente constituye una entidad inmaterial eterna y no-creada, de la que surgen, junto con el cuerpo, la conciencia, la mente y la memoria. El yo liberado carece de memoria, de sentimientos y de lo que comúnmente se denomina mente. De manera semejante, para los filósofos de la escuela de Śāṁkhya-Yoga, los poderes y actividades mentales, como el sentir y el recordar, evolucionaron a partir del *Prakṛti* dependieron de él, y, por lo tanto, no pueden sobrevivir a la liberación final que significa liberación del *Prakṛti*. Es el *purusha* o yo trascendental lo que continúa existiendo con la liberación. Y aunque el yo activo es el resultado de una misteriosa cooperación entre el *puruscha* y el *Prakṛti,* el *purusha,* considerado en sí mismo, es inmutable e incapaz de actuar. El yo inobjetivizable, o sujeto, constituye la condición de existencia de la conciencia, aunque en sí misma la trascienda, en el sentido de que la conciencia supone una distinción entre sujeto y objeto, entre el conocedor y lo conocido.

Estas observaciones pueden parecer algo obscuras; pero me parece que el punto de vista general al cual he hecho referencia está relacionado con dos elementos. Uno es la suposición, por parte de los filósofos de la India, de la dependencia de los fenómenos psíquicos, como el sentir y el recordar, de los factores físicos. En la filosofía de Śāṁkhya, por ejemplo, lo que nosotros podríamos considerar globalmente como mente se concibe como producto de la evolución o el autodesarrollo de la materia. El otro elemento lo constituye la creencia en la transmigración, que obviamente se opone a la identificación del yo liberado con el ego empírico cambiante. Es decir, el

yo liberado con el ego empírico cambiante. Es decir, el yo permanente, que alcanza o puede alcanzar la liberación final, debe distinguirse de la pluralidad de mentes, cada una de las cuales está vinculada a una encarnación terrestre particular. ¿Y qué puede ser este yo permanente si no el sujeto trascendental que corresponde al ego trascendental de la filosofía occidental? Aunque esto puede recordarnos el intelecto activo o agente de Aristóteles, no debemos forzar esta comparación, ya que el *purusha* del sistema Śāṁkhya no fue concebido como una substancia o entidad activa en sí misma.[1]

Puede ser difícil entender a primera vista por qué era necesario para los filósofos Śāṁkhya postular la existencia del *purusha,* en vista de que consideraban que tanto los sentidos como lo que nosotros denominaríamos mente, evolucionan a partir del *Prakṛti,* la materia en evolución y en proceso de autodesarrollo. Una de las respuestas era que el desarrollo de la Naturaleza existe en función del espíritu o alma. Otra, como hemos visto, es que la consciencia presupone un sujeto que trasciende la objetivización. Pero incluso si estas respuestas nos satisfacen, podemos preguntarnos todavía por qué la escuela de Śāṁkhya tuvo que postular una pluralidad de los yos espirituales. ¿Cómo es posible distinguir un *purusha* de otro, cuando el *purusha* trasciende toda característica distintiva? Esta es una pregunta que siempre plantearon los filósofos del Advaita Vedānta (Madhva también se hizo la misma pregunta). Lo que ellos cuestionaron del punto de vista Śāṁkhya no era tanto su concepción del yo (como conciencia pura en la que sujeto y objeto son uno) como la compatibilidad de esta noción con la afirmación de la existencia de una pluralidad de yos.

Según Śaṁkara, el gran filósofo de la escuela de Advaita Vedānta, la *existencia* del yo es evidente. Cuando alguien duda, está afirmando su propia existencia. Ningún hombre puede poner en duda seriamente la existencia del yo, aunque puede desconocer el carácter de su naturaleza. Es precisamente este tema el que interesa a Śaṁkara, no sólo como ejercicio teórico, sino fundamentalmente porque desde su punto de vista es de suma importancia para el hombre liberarse de la ignorancia de su verdadero yo. En otras palabras, la liberación, el fin de la vida y la plena realización de la verdad propia del yo interno, constituyen una y la misma cosa.

[1] La visión del *purusha* como inactivo fue una de las teorías de la escuela Sāṁkhya atacadas por Madhva, el filósofo Dvaita Vedānta.

Resulta innecesario recordar que Śaṁkara rechazaba la identificación materialista del yo con el cuerpo. Puedo objetivizar mi cuerpo y debo ser distinto de él. La teoría budista de la momentaneidad también fue rechazada por insostenible. La experiencia de la memoria, por ejemplo, nos demuestra que existe un yo que trasciende los estados mutables y puede unificarlos en una sola conciencia. El yo individual es, por lo tanto, un sujeto permanente, un sujeto que percibe y que conoce los objetivos aunque no los crea. En cierto sentido, Śaṁkara puede considerarse un realista. Es decir, situados en el nivel de la experiencia, en el cual puede hablarse de almas individuales, no podemos sostener que los objetivos físicos son simplemente creaciones mentales del yo. El yo es sujeto, pero es un "testigo", un conocedor, más que un creador.

A esto podría objetarse que la conciencia es intermitente. Al dormir sin soñar el alma no es consciente. Por lo tanto, no puede describirse adecuadamente como siendo en esencia sujeto. Cuando se duerme sin soñar, el yo deja de existir o, si lo consideramos una realidad permanente, deja de asumir el papel de sujeto. Sin embargo, Śaṁkara considera que el yo es consciente incluso cuando duerme sin soñar, aunque en este estado el sujeto y el objeto sean lo mismo. Descartes sostenía que el alma era esencialmente un sujeto pensante. Así, Śaṁkara afirmaba que el yo *(jiva)* es esencialmente sujeto. Para argumentar esto tuvo que postular la existencia de una forma de conciencia que difiere de la conciencia propia de la vigilia.

Durante la vigilia el ser es consciente de la distinción no sólo entre él y los objetos físicos, sino también con respecto al resto de los yos. En otras palabras, a escala de la realidad fenoménica y de lo que la mayor parte de la gente considera la única forma de experiencia existe una pluralidad de yos. Sin embargo, de acuerdo con Śaṁkara, el yo individual es, en realidad, una manifestación del yo universal único. Los múltiples yos de la realidad fenoménica son todos apariencias de Brahmán y son, por lo tanto, uno, un tanto que todos son Brahmán manifestándose. El organismo psicofísico es una aparición del Absoluto, pero es importante recordar que el yo en sí mismo, por así decirlo, es real. Lo que es fenoménico es la pluralidad de yos, no el yo interior o verdadero que es uno con Brahmán. Esta unidad con Brahmán es permanente, es siempre un hecho ontológico; pero de ninguna manera es siempre reconocido. Para reconocer el verdadero yo de uno mismo es necesario penetrar o hacer a un lado los velos de la ilusión o la apariencia. Y si una persona comprende que

es una con Brahmán y, por lo tanto, una con el resto de los yos, esta verdad necesariamente influye sobre la actitud de la persona hacia los demás en el mundo fenoménico. De hecho puede parecer imposible asimilar esta verdad argumentada en la medida en que toda conciencia es conciencia de algo y esto implica una distinción. Sin embargo, Śaṁkara habla de un nivel más elevado de conciencia en el que objeto y sujeto son idénticos. En este sentido Brahmán mismo podría describirse como conciencia pura.

La filosofía de Śaṁkara, con su ideal de alcanzar la unión con el absoluto impersonal o suprapersonal, fue incapaz, obviamente, de atraer el interés popular. Como ya se había señalado en el capítulo sobre religión, surgieron líneas de pensamiento dentro de la escuela Vedānta que guardaban una mayor relación con el culto religioso. Sin embargo, sería incorrecto suponer que los pensadores que representaron esta línea de pensamiento estaban preocupados tan sólo por las demandas e implicacciones del culto religioso o incluso por los pasajes más deístas de los textos sagrados. Por ejemplo, Rāmānuja, el exponente de lo que se ha denominado no-dualismo calificado, afirmaba que la teoría de la conciencia pura era realmente una tontería. Es decir, la distinción sujeto-objeto es esencial para la conciencia, y al hablar de una conciencia en la que no existe esta distinción se está haciendo mal uso del lenguaje. Resulta muy aceptable postular la existencia de un tipo superior de percepción a través de la cual el yo percibe a Brahmán y su propia unidad con éste. Sin embargo, el hecho es que la percepción sigue suponiendo una distinción entre el que percibe y lo percibido, y la percepción que no supone la percepción de algo, lo cual implica una distinción, no tiene sentido.

Los argumentos que Rāmānuja utilizó en contra de Śaṁkara tuvieron un peso considerable. No obstante, su propio no-dualismo calificado dio lugar a muchas dificultades, sobre todo porque quiso sostener al mismo tiempo que el yo era distinto de Dios, y que Dios era la única realidad. No resulta extraño que más tarde Madhva interpretara la famosa afirmación de los Upanishads de que "eso eres tú" como una referencia a la semejanza entre el yo y Dios. Según este punto de vista, la ignorancia que era indispensable superar no era la ignorancia sobre la identidad del alma con Brahmán, sino la ignorancia sobre la relación entre el yo y Dios, en esencia dependiente de Dios.

Quizá hayamos dedicado demasiado espacio a la India. Sin embargo, la búsqueda del yo verdadero o de la verdadera naturaleza

del yo constituyó un elemento sobresaliente del pensamiento de la India. Los poemas védicos nos muestran un panorama en el cual la gente estaba muy lejos de considerar a este mundo como una ilusión o de reducir al ser humano a lo que F.H. Bradley llamó un punto metafísico miserable. En los poemas védicos se utilizó la palabra *ātman* de muy diversas maneras, para referirse al aliento, a la vida, a veces al cuerpo y a veces al alma o yo. Cuando se utilizaba para hacer referencia al yo se trataba, por supuesto, del yo individual. Sin embargo, en el pasaje del *Rig-Veda* encontramos la noción de lo que podríamos denominar el yo cósmico, una realidad que, por así decirlo, se encuentra detrás tanto de los dioses como de las cosas de este mundo. En otras palábras, los textos védicos ofrecían a la mente reflexiva puntos de partida para diversas líneas de pensamiento sobre el ser humano, desde el materialismo hasta el intento de precisar la relación entre el alma humana y la realidad absoluta. Fue precisamente esta última línea de pensamiento la que sobresalió en los Upanishads, con su interpretación espiritual sobre el yo y sus argumentos sobre la relación entre el espíritu humano y Brahmán. Los pensadores de las escuelas filosóficas védicas pudieron haber encontrado apoyo para muchas de las teorías especulativas en los textos antiguos si hubieran puesto su atención en ciertos pasajes, más que en otros. Sin embargo, los filósofos no se limitaban a afirmar; también presentaban argumentos, y como hemos visto, uno de los elementos más importantes de su pensamiento lo constituyó la distinción entre el sujeto y el objeto (cf.p. 123). Así, incluso en el caso de la filosofía de Śāṁkhya, en la que los fenómenos que podrían considerarse como elementos constitutivos de la mente, se veían como productos de la evolución del *prakṛti,* y, por lo tanto, de la materia, la distinción sujeto-objeto fue utilizada para apoyar la existencia inferida del *purusha* o espíritu. Este tipo de aproximación epistemológica al problema de la constitución psicofísica del hombre, pienso, coincidió con la tendencia general de los pensadores de la India a subrayar la necesidad de superar la ignorancia como un elemento esencial de la liberación. Es más, en el caso de algunas escuelas como la Śāṁkhya y la Nyāya, el punto de vista religioso parece haberse desarrollado o haber sido agregado posteriormente. Sin embargo, en la escuela Vedānta, las aproximaciones religiosas, metafísicas y epistemológicas al problema de la antropología filosófica estaban íntimamente relacionadas entre sí.

EL PUNTO DE VISTA CHINO SOBRE EL SER HUMANO

Al estudiar el pensamiento chino sobre el ser humano nos encontramos frente a un enfoque predominantemente ético. Su centro de interés lo constituye el hombre como agente moral y el perfeccionamiento moral de su naturaleza. Los pensadores chinos de hecho tratan algunos temas psicológicos, pero el contexto de su reflexión es ético. La discusión sobre el sentimiento y el deseo constituyen el ejemplo obvio en este sentido. Debido a que Mencio sostenía que el hombre era bueno por naturaleza y el sentimiento parecía pertenecer a la naturaleza humana, obviamente insistió en sentimientos tales como la conmiseración, con la cual, desde su punto de vista, el hombre contaba por naturaleza y que era claramente loable. Sin embargo, es obvio que desde el punto de vista moral, algunos sentimientos podían ser descritos como malos o indeseables, y durante la dinastía Han, en el siglo II a.C., encontramos a Tung Chung-shu que sostenía que los sentimientos relacionados con el *ying* eran la fuente del mal. En tal caso, ¿cómo podría afirmarse, como Mencio lo hacía, que el hombre es bueno por naturaleza si, por así decirlo, los sentimientos están firmemente arraigados en la naturaleza humana? La solución obvia fue argumentar que el ser humano es potencialmente bueno y no simplemente bueno por naturaleza, y que esta bondad potencial debe ser desarrollada a través de la educación. La capacidad de juicio moral, de rectitud y de determinación en el hombre deben ser desarrolladas para que la mente pueda ser capaz de controlar sus sentimientos y deseos. Sin embargo, surgen dos preguntas: ¿Estamos calificados par hacer juicios tan generales como que los sentimientos son algo bueno o, por el contrario, algo malo? Wang Ch'ung, en el siglo I d.C., consideró injustificadas ese tipo de generalizaciones tan amplias. En segundo lugar, está muy bien hablar de los sentimientos que controlan la mente; pero, ¿acaso los sentimientos no pueden ser considerados como parte de la mente, como fenómenos mentales?

Según Ch'eng I, que vivió en el siglo XI y fue uno de los padres fundadores del neoconfucianismo, el hombre originalmente fue investido de naturaleza (humana), que, considerada como el amo del cuerpo, se ha llamado mente. Los sentimientos son expresiones de la mente, es decir, fenómenos mentales. Sin embargo independientemente de que consideremos la mente en sí misma o en términos abstractos, sus expresiones, tales como el pensamiento y los senti-

mientos, dejan de serlo. En este caso debemos tomar en cuenta la "capacidad", que difiere en las distintas personas y depende de la naturaleza física o cuerpo, y que constituye, por así decirlo, un precipitado de la fuerza material. Esta idea fue desarrollada por Chu Hsi, el famoso neoconfucianista del siglo XX que hizo una distinción entre la mente antes de elevarse o devenir activa y la mente desprendida. Los sentimientos son la mente una vez que ésta se ha elevado, y el deseo emana de los sentimientos. En el lenguaje substancia-función, la naturaleza humana, que equivale a la mente, constituye la substancia mientras que los sentimientos son la función; la substancia es el elemento activo, es decir, el elemento capaz de responder a estímulos. Al igual que Ch'eng, Chu Hsi atribuyó las diferencias entre los seres humanos a la diferencia que existe en la fuerza material, considerada como su legado material. Sin embargo, no era su intención sugerir que las diferencias en la fuerza material determinaran el carácter de una persona hasta tal punto que el perfeccionamiento moral fuese imposible, o que la mente que adquiriera una comprensión sólida de los principios morales no pudiese ejercer control alguno sobre la acción y el deseo.

Dentro del neoconfucianismo se hizo una distinción entre el principio *(li)* y la fuerza material *(ch'i)*. Desde cierto punto de vista, el principio se asemejaba a la Idea o Forma platónica. Todos los principios, tanto los manifiestos como los potencialmente manifiestos, formaban en conjunto el "Gran Absoluto". No existía ningún objeto concreto en el que no se manifestara el principio, aunque en su manifestación siempre estuviese presente la fuerza material. Por el contrario, la fuerza material, de hecho, nunca existió al margen del principio. Por lo tanto, no se trataba de una substancia en sí misma. Sin duda, algunos neoconfucianistas utilizaron epítetos descriptivos que sugerían que se trataba de una substancia. Así, la describían como algo "claro", o "turbio", siempre que trataban de explicar la diferencia entre personas inteligentes y tontas. Sin embargo, es lógico pensar que la fuerza material, concebida en abstracto o al margen del principio, se asemejaba a la "materia prima" de Aristóteles, excepto por el hecho de que, al igual que la fuerza material, *ch'i* se consideraba como dinámica. En el ser humano, la mente como conocedora potencial de todos los principios se representó como principio, mientras que al cuerpo, por supuesto, se le relacionó con la fuerza material. Por lo tanto, si tomamos en cuenta el hecho de que, aunque Chu Hsi insistiera en el predominio lógico del principio, del

Gran Absoluto, se consideraba que las substancias concretas eran combinaciones, por así decirlo, del principio y la fuerza material, entonces podemos observar que la representación neo-confuciana de la mente como principio no implicaba que la mente y el cuerpo constituyeran dos substancias independientes y yuxtapuestas. En realidad, formaban juntas una sola substancia. Sin duda alguna, puede argumentarse que existió una cierta tendencia hacia el dualismo dentro del neoconfucianismo. Chu Hsi, por ejemplo, habló del Gran Absoluto como si se tratara de una realidad metafísica y, al hacer referencia al ser humano, hizo una distinción entre el cuerpo físico, considerado como la integración de la "turbia" fuerza material,[2] y el espíritu, considerado como el amo del cuerpo. Es más, según Chu Hsi, es la fuerza material, y no el principio, la que se integra y desintegra. Al morir, el cuerpo, junto con el elemento terrenal del alma, regresa a la Tierra, mientras que el elemento celestial del alma y la fuerza vital regresan al Cielo. Estas afirmaciones por sí solas parecen sugerir cierto dualismo. Sin embargo, Chu Hsi pudo haber querido decir algo más, y no sólo que al morir el cuerpo visible se desintegra, mientras que la mente y la vida —que no puede decirse que se desintegran— desaparecen misteriosamente. La mente puede constituir el principio, pero el principio no existe al margen de la fuerza material. Es más, Chu Hsi afirmó explícitamente que la conciencia sólo puede existir cuando la mente y la fuerza material se unen.

No puede sostenerse que la noción confucianista del hombre como una unidad entre principio y fuerza material, concepto que en algunos aspectos nos recuerda el pensamiento de Aristóteles con respecto al hombre, constituye el mismo tipo de fundamento para la creencia en la inmortalidad personal que el dualismo cartesiano. Sin duda en China existía una creencia popular generalizada en los espíritus de los antepasados. En el taoísmo como religión había una clara preocupación por la inmortalidad, o más bien, por la esperanza de prolongar la vida indefinidamente a través de muy diversas prácticas. Es más, el budismo de la Región Pura debió sin duda buena parte de su popularidad a su promesa de entrada al paraíso para aquellos que tenían fe en la gracia salvadora del Buda Eterno, y se adaptó a la tradición china de orar porque los espíritus de los ante-

[2] Se decía que la parte "clara" o "refinada" de la fuerza material constituía la "fuerza vital" del ser humano, que pertenecía a la parte celestial del alma.

pasados disfrutaran de la felicidad del paraíso. Sería una exageración evidente considerar que el pueblo chino en conjunto se negaba a creer en una vida después de la muerte. Sin embargo, en lo que concierne a los filósofos confucianistas, era notorio su desinterés por el tema. Su interés principalmente por la reforma moral y social en esta vida los llevaba a considerar que la especulación sobre cualquier otra vida constituía una distracción indeseable e innecesaria. Por otra parte, no creían que fuera posible contestar las preguntas sobre la posibilidad de una vida después de la muerte. Ambas actitudes encontraron expresión en proverbios que se han atribuido al propio Confucio. Algunos filósofos como Wang Ch'ung, del siglo I d.C., negaban rotundamente la inmortalidad sobre la base de que no existía nada que pudiera sobrevivir. No obstante, la actitud confucianista en general consistió en abstenerse de hacer cualquier pronunciamiento sobre el asunto y afirmar la idea de la inmortalidad de la influencia a través del buen ejemplo o de la enseñanza escrita. En lo que se refiere a influencia continua, Confucio y Mencio seguían muy vivos.

Podría esperarse que los filósofos taoístas, con su preocupación por entrar en armonía con el universo, desarrollaran alguna teoría sobre la sobrevivencia. Sin embargo, debe recordarse que el Absoluto taoísta constituía en sí mismo el universo, considerado como uno. El universo se consideraba en estado de transformación permanente (es decir, como en su autoexpresión; el Uno en sí mismo, como substancia, no cambia, aunque lo hiciera como función al manifestarse en todos los objetos); y el nacimiento y la muerte formaban parte de este proceso. Según el sabio taoísta Chuang Tzu, el hombre sabio acepta la muerte como un fenómeno natural y esta aceptación forma parte del proceso de armonía con la naturaleza o el universo. El *Tao* no era en sí mismo un objeto visible, con una forma, figura o características particulares. Y la mente de un hombre no constituía un objeto visible y tangible, y en este sentido era algo espiritual. Sin embargo, de acuerdo con Chuang Tzu, cuando el cuerpo se desintegra, la mente se va con él. Así, no es de extrañar que, cuando los seguidores del taoísmo religioso buscaban la inmortalidad, la buscaban en este mundo. A pesar de sus declaraciones místicas, dentro del taoísmo existió una marcada tendencia naturalista.

No puede decirse lo mismo del budismo, ya que como se sugirió antes, el análisis fenomenológico del yo o la doctrina del no-yo ape-

nas podían constituir una base prometedora para las doctrinas de la transmigración y de la trascendencia de la sucesión de vidas al alcanzar el Nirvāna. Sin embargo, los budistas chinos eran conscientes de ese problema y tendían a introducir, de nuevo, la idea de un alma permanente. Sin duda, no podemos afirmar que al budismo no le interesaba la vida después de la muerte, ya que ciertamente no era éste el caso en el budismo como religión. Sin embargo, ésta es una de las características del budismo en la que sus críticos neoconfucianistas hicieron una excepción. Por ejemplo, de acuerdo con Ch'eng I, la motivación de los budistas era el amor a la vida y el miedo a la muerte, lo cual para él era una expresión de una autoestima inconveniente. No hay duda de que la crítica neoconfucianista del budismo algunas veces fue injusta; pero expresaba la convicción de que el budismo, que originalmente fue importado, era ajeno a las tradiciones y la idiosincrasia chinas y tendía a desviar la atención de las obligaciones sociales del hombre tanto a nivel político como familiar, al dirigirla hacia la consecución del Nirvāna.

Aunque el budismo oficialmente rechazó la teoría del *ātman* y la substituyó por el análisis fenomenológico del yo, en cierto sentido compartió con el pensamiento de la India el incapié en el yo verdadero, en el yo que es capaz de alcanzar la iluminación y la liberación. Esto es cierto no sólo en el caso del popular budismo religioso chino, sino también del budismo Ch'an (Zen, en Japón), en el cual se pretendía alcanzar la mente-Buda o naturaleza-Buda que existe en todo ser consciente. Sin embargo, dentro del Confucianismo, que por siglos fue la filosofía oficial del estado el acento se puso en el agente moral, concebido como el ser humano dentro de la sociedad. Por supuesto que el confucianismo distinguía los diversos aspectos o factores del ser humano y por ello no se le puede calificar de materialista. Sin embargo, constituía una corriente predominantemente terrenal en la medida en que centraba su atención, no en el Nirvāna, sino en el autodesarrollo moral y en el cumplimiento de las obligaciones sociales.

EL CRISTIANISMO MEDIEVAL Y EL ISLAM

Resulta innecesario afirmar que los filósofos chinos eran conscientes del hecho de que los seres humanos compartían ciertas características con algunos objetos, al propio tiempo que poseían determinadas características particulares. En ocasiones insistían en las ca-

racterísticas comunes. Por ejemplo, los sabios taoístas resaltaban la presencia universal del *Tao,* mientras que los budistas T'ien-t'ai y Ch'an insistían en la presencia de la naturaleza-Buda en todos los objetos sensibles. Por lo que a esto respecta, hemos visto ya cómo los neoconfucianistas consideraban todos los objetos concretos como ejemplos tanto del principio como de la fuerza material. Al mismo tiempo, hicieron esfuerzos por diferenciar lo que podría describirse como diversos niveles del ser. En ocasiones, esto se hacía en términos fisiológicos o psicológicos, al resaltar por ejemplo, las diferencias existentes entre los diversos grados de fuerza material —refinada y no refinada— y los diversos aspectos del alma —terrenal y celestial—. Sin embargo se puso empeño especial en el hombre como agente moral o en el poder de la mente humana para reconocer los principios e ideales morales y dirigir su acción en armonía con ellos. Así, de acuerdo con Tung Chung-shu que vivió en el siglo II a.C., sólo los seres humanos pueden manifestar su esencia humana y cierta tendencia hacia el bien, características que expresan su superioridad frente a cualquier otra criatura. Como Chu Hsi habría de decir, la mente moral no se diferencia de la mente humana. Sin embargo, los confucianistas pusieron más atención precisamente al aspecto moral y las funciones de la mente, como características distintivas del ser humano.

Dentro de la filosofía griega encontramos diversos enfoques. Platón centró su interés en los poderes del hombre para reconocer los ideales morales, si bien combinó dicho interés con una preocupación por los poderes intelectuales. En Aristóteles encontramos una aproximación biológica al problema, en el sentido de que hacía una distinción entre lo vivo y lo no vivo y entre los diferentes niveles de la vida, entre los diversos tipos de *psiche.* En el análisis de los objetos con vida, puso particular interés en los niveles ascendentes de la vida cognoscitiva. Por supuesto que no es nuestra intención sugerir que Aristóteles despreciaba la vida moral del hombre. Es obvio que éste no era el caso. Sin embargo, en *De Anima,* en donde trata específicamente el tema de la constitución psicofísica del ser humano, el acento lo pone en la vida intelectual del hombre, considerada como una de sus características distintivas. Fue precisamente al hombre como agente conocedor o cognoscitivo al que situó en el centro del panorama. Esto coincidía con la imagen que Aristóteles presenta en su *Ética* sobre la vida más elevada para el hombre.

La psicología aristotélica, como todos sabemos, influyó en la filosofía de la Edad Media tanto en el pensamiento cristiano como en el islámico. Esto significó, independientemente de lo que pensaran algunos escritores espirituales, que filósofos como Santo Tomás de Aquino consideraran al ser humano no como una yuxtaposición de dos substancias —alma y cuerpo—, sino como una substancia única, el alma concebida como la "forma" o entelequia del organismo vivo, sensible, emotivo, pensante y volitivo. Sin duda alguna, existió cierta controversia sobre si debía considerarse el agente intelectual del tercer libro del *De Anima* de Aristóteles como una función del alma humana, como lo concebía Santo Tomás, o bien como una Inteligencia independiente, lo más bajo dentro de la jerarquía de Inteligencias independientes, como lo concebía, por ejemplo Avicena. Sin embargo, esto no altera el hecho de que los filósofos medievales hablaran del ser humano en términos de una substancia única dentro de la cual existen diversos componentes básicos, y no en términos de un dualismo como el que más tarde habría de defender Descartes.

Sin embargo, durante la Edad Media existió una importante fe religiosa tanto dentro del cristianismo como dentro del mundo islámico. Por ejemplo, Santo Tomás, como buen teólogo cristiano, creyó que el hombre era *capax Dei,* esto es, capaz de unirse con Dios, no solamente por su propio esfuerzo sino también a través de la cooperación con la gracia divina. En términos generales, Santo Tomás coincide con los filósofos Vedānta de la India y con Plotino del mundo antiguo, al considerar al hombre como un ser que tiende a la unión con la realidad última. Por supuesto que existieron diferencias entre ellos, pero esto no es lugar para discutirlas. El hecho es que Santo Tomás, en su intento por adecuar la psicología aristotélica a la fe cristiana, transforma el punto de vista aristotélico sobre la actividad suprema que le presenta al hombre (me refiero al pasaje sobre la actividad teórica en la *ética)* en una visión sobrenatural de Dios como meta de la vida del ser humano.

Obviamente, esta concepción de la meta u objetivo último de la vida humana está relacionada con la creencia en la inmortalidad. Desconocemos lo que Aristóteles pensaba personalmente acerca de la inmortalidad personal, como bien destaca Juan Duns Scoto; sin embargo, Santo Tomás, un cristiano ortodoxo, creía en ella. No obstante, en la medida en que adoptó muy seriamente la visión aristotélica del ser humano como substancia única, tuvo que sostener la

idea de que el alma descorporizada era, en sentido estricto, una persona. Al parecer, dentro de un universo teísta bien llevado podría esperarse la resurrección del cuerpo, aunque no sepamos cómo se lleva a cabo. La creencia en la resurrección del cuerpo era totalmente ajena a Aristóteles, pero formaba parte del cristianismo ortodoxo.

También formó parte del pensamiento musulmano, como puede desprenderse de la lectura del Corán. Si bien los aristotélicos neoplatónicos, como Avicena (m. 1037) reservaron un espacio dentro de sus teorías psicológicas tanto para la posibilidad de una revelación profética como para la inmortalidad personal, no llegaron a creer abiertamente en la resurrección del cuerpo. Según Avicena, el pronombre "yo" hace referencia al alma y no al cuerpo, y esta visión es más neoplatónica que aristotélica. Sin embargo, Averroes, el eminente comentarista de Aristóteles que vivió en el siglo XII, sostuvo que, en la medida en que la materia constituía el principio de la individualidad, no había la menor posibilidad de distinguir entre las almas descorporizadas y las mentes. Por lo tanto, al parecer rechazaba la idea de la inmortalidad personal, y en múltiples ocasiones se le ha interpretado de esa manera. De hecho, él manifestó su creencia en la resurrección del cuerpo, de acuerdo con la fe musulmana; sin embargo, parece claro que la concibió de tal manera que el alma adoptaba la forma de un cuerpo astral o neumático, y no en términos de una revivificación literal del cuerpo que perece después de la muerte.

Por lo tanto, podemos afirmar que la teoría psicológica del cristianismo y del pensamiento islámico medieval tuvieron que hacer coincidir sus proposiciones con las creencias religiosas existentes. Es cierto que se hizo un mayor esfuerzo por armonizar sistemáticamente dichas creencias en el cristianismo que en el Islam, en la medida en que la gran mayoría de los filósofos cristianos eran teólogos, mientras que los pensadores musulmanes, que se apoyaban en el aristotelismo y en el neoplatonismo, consideraban las doctrinas islámicas como una forma pictórica o imaginativa de representar la verdad. Sin embargo, debemos agregar que en el mundo islámico la teoría psicológica se relacionó de manera cada vez más importante con la teosofía y la espiritualidad musulmana, que orientó las relaciones humanas hacia el encuentro con Dios. Así, en el pensamiento Sufi se otorga especial atención a la clasificación de los estados sucesivos o "estaciones" en el ascenso espiritual del alma. (Las "estaciones" relativamente permanentes, que se alcanzaban por medio del esfuer

zo humano, se distinguían de las "estaciones" transitorias, que se alcanzaban simplemente a través de la gracia divina).

Pese a la existencia de múltiples enfoques, reiteraciones e ideas, es razonable afirmar que en cierto sentido las teorías psicológicas de la India, China, la Grecia Antigua, en el cristianismo medieval y en el Islam, compartían algunos rasgos, en particular haber precedido al surgimiento de ciencias específicas como disciplinas independientes. Con esto no pretendo sugerir que no se prestara atención a la observación empírica. No era este el caso. Lo que quiero decir es que la teoría psicológica se consideraba como parte integral de la filosofía y cultivada dentro de una amplia visión del mundo. De hecho, incluso en Occidente, después de la Edad Media, se siguió considerando a la psicología como parte de la filosofía mucho después de que las ciencias físicas comenzaran a desarrollarse separadamente de ésta. Es hasta fechas muy recientes que las diversas disciplinas psicológicas han ocupado un espacio independiente al margen de la filosofía.

EN VISTA DEL DESARROLLO DE LA PSICOLOGÍA, ¿TODAVÍA PODEMOS CONSIDERAR QUE EL FILÓSOFO TIENE ALGO QUE DECIR ACERCA DE LA NATURALEZA HUMANA?

Si revisamos el artículo sobre psicología de la *Enciclopedia Británica* (volumen 18, 1973), nos encontraremos con la afirmación de que, si bien la psicología surgió como parte de la filosofía, desde fines del siglo XIX se convirtió en una ciencia experimental independiente. Por supuesto que esta afirmación no puede entenderse como una negación del hecho empírico de que un gran número de disciplinas psicológicas o subdisciplinas como la psicología anormal, comparativa, experimental, industrial, fisiológica y social, surgieron como ramas de una ciencia, más que de la filosofía. También podría darse el caso de que algunas teorías psicológicas se consideraran teorías científicas sin que exista la posibilidad de sostener este tipo de afirmaciones. Me refiero a aquellas teorías que difícilmente pueden demostrarse empíricamente, sobre todo considerando que sus representantes probablemente no estarían dispuestos a aceptar que cualquier acontecimiento o fenómeno podría cuestionar la validez de su teoría. Una teoría de este tipo puede ser iluminadora, pero en todo caso, su carácter de hipótesis empírica sería muy discutible. Pero no debemos detenernos en este tema. La pregunta que quiero

hacer es la siguiente: dado el surgimiento de disciplinas psicológicas que ya se consideran como parte de la ciencia, más que de la filosofía, ¿acaso le queda algo que hacer al filósofo dentro de esta área del pensamiento?

Una de las cosas que los filósofos pueden hacer, y que de hecho hacen, es analizar las teorías psicológicas de los antiguos filósofos. Si se limitan simplemente a exponer o a interpretar, están actuando como historiadores de la filosofía. Pero supongamos que analizan algunas de las teorías en cuestión y adoptan una actitud crítica o evaluativa frente a ellas.[3] ¿Qué criterios utilizan para juzgar? Un criterio obvio es la consistencia y la coherencia internas. Por ejemplo, un filósofo podría argüir que la teoría budista de la momentaneidad, al referirse al alma, no puede conciliarse con la creencia en la transmigración. En este caso, podría esperarse una evaluación positiva de la consistencia o de la coherencia; sin embargo, la crítica del filósofo a la teoría budista por sí misma no lo conduciría a aceptar una teoría opcional. Estaría sosteniendo que si un filósofo budista creyera en la consistencia o en la coherencia, no podría aceptar ni la teoría de la momentaneidad ni la creencia en la transmigración.

Sin embargo, si el crítico se limitara a llamar la atención sobre lo que él cree que es un ejemplo de inconsistencia, no estaría sugiriendo que el budista debería adoptar una tesis particular y rechazar otra. No obstante, supongamos que un filósofo critica al análisis fenomenológico de Hume sobre el ser señalando que Hume olvidó que él mismo era quien echaba un vistazo al interior de su mente y veía una sucesión de fenómenos psíquicos. El crítico, en este caso, no estaría negando la validez de la afirmación de que existen diversos pensamientos, deseos sucesivos y demás; simplemente estaría señalando que Hume pasó por alto ciertas cosas, en particular la función del alma como sujeto. Para sostener su tesis, probablemente tendría que echar mano del análisis fenomenológico de la conciencia, y a mí me parece que la estructura de la conciencia, desde la perspectiva de este tipo de análisis, se ve poco alterada por el desarrollo de la psicología fisiológica, industrial y demás ra-

[3] No quiero decir con esto que la historia de la filosofía excluya la discusión y la evaluación críticas. Hasta cierto punto, el historiador de la filosofía es filósofo, y obviamente le interesan las cuestiones de la verdad o la falsedad. La medida en la que incluye la discusión crítica depende en muy buena parte de consideraciones prácticas, tales como el propósito que persigue al escribir.

mas. Después de todo, todas esas disciplinas presuponen la existencia de la conciencia.

Echemos un breve vistazo a la aproximación a la psicología por medio del análisis del lenguaje cotidiano. Para poder ser breves en nuestro comentario, omitiremos todo tipo de preguntas sobre el concepto de lenguaje cotidiano. Es más, partiremos del supuesto de que el análisis del lenguaje cotidiano puede tener una utilidad real en la medida en que expresa ideas del ser humano que, a su vez, reflejan la experiencia humana de sí mismo y que se han manifestado por medio de referencias concretas, y no, por así decirlo, en la forma de una teoría abstracta.

En mi opinión, el lenguaje cotidiano tiende a apoyar lo que podríamos describir como el punto de vista aristotélico sobre el ser humano, más que la teoría según la cual el ser humano está formado por dos substancias diferentes. Decimos, por ejemplo, "Fui a dar un paseo", y no "Llevé mi cuerpo a dar un paseo", como si el cuerpo fuera una cantidad separada, como un perro. La oración "Fui a dar un paseo" supone la creencia en un cuerpo que forma parte de la persona humana. De la misma manera, utilizamos expresiones como "él me pegó", y no "él le pegó a mi cuerpo". También hacemos uso de frases como "yo pienso", "yo veo", "yo quiero". Este tipo de expresiones, tomadas en conjunto sugieren la idea de un oganismo único que se mueve, siente, piensa y desea.

Al mismo tiempo, existen algunas expresiones propias del lenguaje cotidiano que podrían interpretarse en un sentido diferente. Por ejemplo, yo podría decir: "He legado mi cuerpo a un hospital de enseñanza." También podría ser natural decir: "él golpeó mi brazo" o "perdió una pierna". Tampoco resultaría extraño decir; "Bueno, tenía una sonrisa muy amable, pero no podría decirte lo que estaba pensando".

No pretendo sugerir que este tipo de afirmaciones como "él me pegó" o "golpeó mi brazo" son irreconciliables. Si tomamos en cuenta el contexto y las posibles opciones para acomodar las cosas en un lenguaje cotidiano (como "él me pegó en el brazo" en vez de "él golpeó mi brazo"), sin duda alguna podremos estructurar una visión más o menos coherente e integral del ser humano. Sin embargo, el proceso de interpretación propio de los filósofos por lo general está determinado por un punto de vista general sobre el ser humano, estructurado en su mente de antemano. Existen múltiples ambigüedades en el lenguaje cotidiano, y difícilmente podremos ha-

cer una selección entre los posibles significados sin echar mano de una idea reguladora. Para expresar esto en términos tautológicos, podemos afirmar que la interpretación que hace un filósofo del lenguaje cotidiano es una interpretación filosófica. Por supuesto que este tipo de interpretación puede dar sentido a una gran diversidad de formas de hablar, así como presentar un panorama coherente; pero no por eso deja de ser una construcción filosófica. Es obvio que *El concepto de lo mental* de Gilbert Ryle (Londres, 1949), es una obra filosófica, independientemente de que estemos o no de acuerdo con lo ahí expuesto. En otras palabras, una de las cosas que el filósofo puede hacer dentro del campo de la psicología es explicitar las implicaciones del lenguaje cotidiano. Esta tarea no está exenta de valor en la medida en que la manifestación concreta de la experiencia del hombre sobre sí mismo nunca deja de tener un significado.

Las observaciones anteriores podrían dar la impresión de que considero el lenguaje cotidiano no sólo como algo fijo, sino también como equivalente del inglés común. Sin embargo, ésa no es mi intención. Por supuesto que el filósofo tiende a reflejar en su versión del lenguaje cotidiano el lenguaje con el cual está más familiarizado. De hecho. es muy sabio de su parte hacerlo. Al mismo tiempo hay cabida para un estudio comparativo del lenguaje cotidiano de diversas culturas. Y tal vez nos encontremos con que las visiones implícitas sobre el ser humano ahí expresadas difieren en algún aspecto. Otro elemento que es importante destacar es que el lenguaje cotidiano puede contener creencias y teorías susceptibles de crítica. Pero esto ha sido ampliamente aceptado, y no quiero hacer proposiciones en ese sentido, aunque considero que una investigación comparativa podría ser de mucho valor.

Como quiera que sea, de lo anterior no puede desprenderse que el filósofo deba limitarse a reflexionar sobre el lenguaje cotidiano y olvidarse, por ejemplo, de los descubrimientos de la psicología fisiológica o experimental. Por un lado, yo creo que es posible desarrollar una filosofía de la ciencia en relación con la psicología, así como existe la filosofía de las ciencias naturales. Por el otro, existen ciertas preguntas que surgen dentro de la ciencia y que el filósofo bien podría hacer suyas. Por ejemplo, si bien es cierto que los trasplantes de cerebro serían mucho más dificiles de hacer que los trasplantes de corazón, no podemos decir de antemano que sean absolutamente imposibles. Si ese tipo de operaciones pudieran reali-

zarse, probablemente darían lugar a problemas relacionados con la identidad personal, y yo no veo por qué el filósofo no deba tener en consideración las implicaciones de este caso hipotético.

Es más, el filósofo podría desarrollar una visión general del ser humano que tomara en cuenta los descubrimientos de diversas ciencias y podría señalar las modificaciones que, según él, dichos descubrimientos produjeron en los puntos de vista implícitos en el lenguaje cotidiano. En otras palabras, hay cabida para una visión sinóptica del ser humano, una antropología filosófica que tomara en consideración, no sólo la fenomenología, en la medida en que sea relevante, y las implicaciones del lenguaje cotidiano, sino también los descubrimientos de las disciplinas científicas más importantes. Al mismo tiempo, las ciencias empíricas tienen limitaciones por su propio objeto de estudio, para hablar sobre el hombre. Existen otros aspectos del ser humano que son sumamente importantes y necesarios para una visión general, como puede ser su capacidad de reconocer ideales morales, por ejemplo, o su tendencia, expresada en diversas religiones, a relacionarse con una realidad metafenoménica. En otras palabras, aunque en buena medida el contenido de las teorías psicológicas de diversas culturas como la de la India o China podría parecernos precientífico o pasado de moda, no debemos cerrar los ojos a la posibilidad de que las aproximaciones generales de los filósofos de otras culturas representen aspectos o elementos del ser humano que deben tomarse en cuenta en toda visión general. El ser humano no es sólo lo que la ciencia empírica dice que es. También es, por ejemplo, el ser moral que tuvo un papel muy destacado dentro de la filosofía de la China imperial. Podría pensarse que lo referente a este tipo de aspectos sobre el ser humano nada tiene que ver con la psicología. Tal vez sea cierto, si hablamos de psicología en un sentido muy estricto. Pero tal vez sea posible y deseable partir de una perspectiva más amplia, sin que esto signifique restarle valor a las diversas especialidades científicas. Al tomar en cuenta la filosofía de otras culturas quizá contribuiríamos a corregir cierta miopía prevalente.

VI. ALGUNAS IDEAS DE LA HISTORIA EN DIFERENTES CULTURAS

INTRODUCCIÓN

EN ESTE capítulo nos ocuparemos de algunas visiones generales de la historia del hombre tal como aparecen en las filosofías de diferentes culturas. En otras palabras, hablaremos de lo que algunas veces se describe como filosofía especulativa de la historia, más que de una filosofía crítica de la historia. Los filósofos especulativos desarrollaron visiones generales o interpretaciones de la historia humana como tal, por ejemplo, como una sucesión de ciclos o como un proceso continuo dirigido hacia una meta. El filósofo crítico de la historia se ocupa principalmente de problemas que surgen de la reflexión sobre la historiografía, sobre el trabajo del historiador. Si damos por sentado, por ejemplo, que el historiador ofrece explicaciones de los acontecimientos históricos, entonces ¿cuál es la naturaleza de estas explicaciones? Por otra parte, ¿en qué sentido puede ser objetivo el historiador, si es que puede serlo? Así, la filosofía crítica de la historia es análoga a la filosofía de la ciencia, mientras que la filosofía especulativa de la historia es análoga a la cosmología especulativa o a la filosofía de la naturaleza. Es más, la filosofía crítica de la historia presupone estudios históricos serios, distintos de la relación o del simple registro de los acontecimientos, y es una creación occidental relativamente moderna, mientras que la filosofía especulativa de la historia es mucho más antigua. Con seguridad, cualquier filosofía especulativa detallada de la historia presupone cierto conocimiento de los datos históricos.[1] Pero una idea general del curso de la historia puede apoyarse en otras bases distintas de la refexión sobre el trabajo de los historiadores Por ejemplo, una interpretación de la historia del hombre como una sucesión de ciclos podría descansar en el supuesto de que el universo constituye una armonía y de que, así como el día y la noche o las estaciones del año

[1] Al usar el término "datos históricos" no quiero comprometerme a afirmar que existen hechos históricos "desnudos", desprovistos de cualquier elemento de interpretación. Sin embargo, podemos distinguir entre un modelo de interpretación en gran escala y el material que se ajusta a este modelo.

se suceden unas a otras en ciclos regulares, la historia humana debe seguir un esquema cíclico.

Puesto que todo ser humano existe en una situación histórica, quizá podría esperarse que, cuando en una cultura dada se desarrolla el pensamiento filosófico, éste influya en la reflexión en torno a la historia del hombre. Sin embargo, tenemos que distinguir entre una idea general de la historia y un intento sostenido de demostrar que la validez de esta idea se apoya en un examen de determinados fenómenos históricos. Un intento de esta naturaleza presupone un interés real en la historia del hombre, y puede haber algunos factores que se opongan al despertar de este interés. Es lo que ocurrió sobre todo en la India. En términos generales, los filósofos de la India estaban orientados hacia los conceptos de la iluminación y la liberación; esta última significaba la liberación del mundo de los fenómenos, del mundo del tiempo, del cambio y de la reencarnación. Incluso las escuelas védicas pluralistas consideraban deseable la liberación del mundo de los fenómenos. Para la escuela Advaita Vedānta, el mundo del devenir era la apariencia de una realidad absoluta inmutable, Brahmán. Y los pensadores budistas se centraban en alcanzar el Nirvāna. De hecho, los filósofos de la India concebían la historia como una sucesión de ciclos correspondientes a los ciclos cosmológicos; pero su actitud general ante el mundo de los fenómenos no los llevó a interesarse vivamente en la historia humana o a hacer hincapié en ella. En Occidente encontramos una actitud similar en el pensamiento de Plotino, que se interesaba más por "el vuelo del alma solitaria hacia el solitario Dios" (*Enéadas,* 771 b)* que en los acontecimientos políticos, los cuales obviamente le parecían fenómenos superficiales.

Es sin duda cierto que puede exagerarse el tema de la falta de interés de los pensadores de la India hacia este mundo La sociedad que retratan los poemas épicos no precisamente carecían de interés en los asuntos terrenales. Ciertamente, el *Gītā* extendió el ideal de actuar y cumplir los deberes sociales con un espíritu de desprendimiento; pero aún así, predicaba la acción —incluso la acción militar— como un deber. Y el *Māhabhārata,* del cual formaba parte el *Gīta,* no sólo contenía reglas de conducta para los amos de la casa y para los reyes, sino que también proporcionaba una relación imaginativa de cómo surgieron la sociedad política y el reina-

* Esto es, *Sexta Enéada,* IX, 11.

do, en respuesta a la necesidad de protección. Es más, la sociedad sin autoridad política no se consideraba una posibilidad práctica; pero según el pensamiento político antiguo de la India, el Estado se encontraba sujeto a una ley que privaba en todo el universo. Por otra parte, si bien la elaboración de registros no despertaba la misma devoción en la India que en China, existen algunos registros de los gobernantes y de los estados en los *Purānas* y en la literatura budista. Además, algunos autores redactaron manuales para los príncipes. Entre ellos destaca el *Artha-Śastra* —atribuido a Kautilya, ministro del emperador Chantragupta (321-296 a.c.), en el cual el autor discute una serie de temas relacionados con la vida política.

Pero, si bien no hay duda de que antes de la conquista musulmana hubo en la India algo de teoría política, ésta no es lo mismo que la filosofía de la historia. En todo caso, es un hecho que los filósofos de las escuelas hinduistas se interesaban en los temas psicológicos y epistemológicos relacionados con la realización del verdadero yo, más que en la historia humana. De hecho, tenían la idea general de que la historia es una sucesión de ciclos. Por ejemplo, la escuela Śāṁkhya-Yoga consideraba que la *Prakrti*, el elemento material sin forma, se desarrollaba de una manera muy indefinida, para bien del espíritu o *purusha,* y que el proceso adoptaba la forma de movimientos sucesivos de desarrollo o evolución y de reabsorción. Pero, como ya se dijo, no es lo mismo una idea general de la historia que un intento sostenido de mostrar cómo se verifica esta idea general, haciendo referencia a los acontecimientos históricos. Desde luego, es natural que el movimiento moderno de independencia de la India haya venido acompañado por un crecimiento de la conciencia nacional propia y del interés en la historia de este país. Pero aquí nos ocupamos de las tradiciones clásicas de la filosofía de la India. Y, dados la actitud general y los intereses predominantes de los filósofos, no es de esperar que tengamos mucho que decir de la filosofía de la historia de la India en este capítulo. A los filósofos les preocupaban mucho más las ideas que la historia.

CONCEPCIONES DE LA HISTORIA EN EL PENSAMIENTO CHINO

Con frecuencia se ha dicho que, a diferencia de lo que ocurrió en la India, los chinos se interesaron vivamente en la historia, como lo demuestra su entusiasmo por la elaboración de registros históricos. Uno de los llamados clásicos de Confucio es el *Libro* (o *Clásico*) *de los Documentos,* generalmente conocido en Occidente como

el *Libro de la historia*. Es una colección de documentos relacionados, al menos supuestamente, con la antigüedad, y sin duda se le han añadido algunas partes o incluye partes falsificadas. Pero el hecho de que se le reconozca como una obra básica ilustra el interés de los chinos en la conservación de los registros históricos. Otra obra antigua, que se ha atribuido tradicionalmente a Confucio, son los *Anales de la primavera y del otoño*. Ninguna de estas obras se limitaba a lo que normalmente llamaríamos historiografía. Pero ambas contienen material histórico.

Los chinos estaban orgullosos, con toda razón, de su civilización antigua. De hecho, llegaron a pensar que China era prácticamente sinónimo del mundo civilizado. Sin embargo, tomó tiempo para que se desarrollara el sentimiento de unidad nacional. Y no fue sino hasta la dinastía Han cuando se intentó escribir una historia completa de China. (Bajo la dinastía Han se consolidó la unidad que se había alcanzado durante un período breve bajo la dinastía Ch'in.) Ssu-ma T'an, fallecido en el año 110 a.C., inició la obra conocida como los *Anales del Gran Historiador*, que fue terminada por su hijo, Ssu-ma Ch'ien (el hijo sucedió al padre en el cargo de Gran Historiador). Esta obra trata de la historia de la nación china a partir del legendario emperador Yao. Otra obra notable es la *Historia de la Antigua Dinastía Han*. La recopilación se debe principalmente a Pan Ku, y el libro trata del período que va de 200 a.C. a 22 d.C. Se hicieron otras obras históricas bajo las dinastías T'ang y Sung; la más notable es, quizá, el *Gran Espejo*, escrita por Ssu-ma Kuang y sus compañeros en el siglo XI.

Los pensadores chinos tenían conciencia de la continuidad de la civilización china; pero, por supuesto, también eran conscientes de los cambios históricos, de la alternancia entre los períodos de consolidación y los de desunión, de armonía y de falta de armonía, de un proceso de cambio que durante muchos siglos concibieron como cíclico, análogo a la sucesión de las fases lunares y a la alternancia de las estaciones.

En la mente de los pensadores chinos predominaba el ideal de la armonía. Por supuesto que este ideal se encontraba en el taoísmo, en la idea de la armonía entre el individuo humano y la naturaleza, cuyo universo se manifiesta en el hombre. También figuraba en el confucianismo, con su ideal de la armonía en la familia, en la comunidad local, en el estado y finalmente en el universo. Por ejemplo, debe haber en el individuo una armonía entre los factores racionales

de la naturaleza humana y los valores afectivos; entre el individuo y la sociedad a la que pertenece; entre la voluntad y las acciones de los gobernantes y el mandato del Cielo. Y debe existir en el mundo entero una armonía entre el Cielo, la Tierra y el Hombre, entre el macrocomos y el microcosmos.

Desde luego, esta armonía ideal debe manifestarse en la historia del hombre, en el desarrollo de la sociedad humana. Pero no necesariamente se realiza en esta forma. Había una tendencia a situar la gran armonía en el principio o en tiempos muy remotos. Por ejemplo, en el *Libro de la historia* se afirma que existía la armonía social en el reinado del legendario emperador Yao, en el tercer milenio a.C. Sin embargo, esta armonía podía ser alterada, por ejemplo, por la injusticia. Y llegó a ser una creencia popular la idea de que si un gobernante alteraba seriamente la armonía social o evitaba que ésta se desarrollase, el Cielo mostraría su descontento a través de diversas clases de portentos. Ciertamente, se llegó a cuestionar esta idea de la influencia mutua entre el hombre y su medio. Por ejemplo, Wang Ch'ung, un filósofo de mentalidad naturalista del siglo I d.C., atacó lo que consideraba como añadidos supersticiosos al confucianismo y rechazaba la idea de que las calamidades y los portentos naturales obedecían a los yerros de los gobernantes. En su opinión, los eclipses de sol y de luna no tenían nada que ver con las políticas del gobierno; no había motivos para suponer que una calamidad como un terremoto se debiera a los pecados humanos o que fuera la respuesta del Cielo a un gobernante injusto u opresor. Pero en términos generales, en la filosofía china destacó la idea de una armonía universal, y hubo una estrecha relación entre estas ideas y las interpretaciones de la historia del hombre.

En cuanto a la teoría de los ciclos históricos, algunos autores la presentaban en formas claramente ligadas a la teoría de la unidad del hombre y la naturaleza. Como se dijo en el capítulo III la antigua cosmología china consideraba que el orden en el mundo era resultado de la interacción de dos fuerzas o principios: el *yin,* principio pasivo, relativamente débil y destructivo, y el *yang,* principio activo, fuerte y constructivo. De estas dos fuerzas provienen los cinco agentes o elementos —la tierra, la madera, el metal, el fuego y el agua—, cada uno de los cuales se hallaba asociado a un determinado color.

Se pensaba que cada uno de estos cinco elementos predominanaba por turnos, y que el período de predominio de cada uno de

ellos correspondía a un período histórico. Así, en el siglo II a.C., bajo la dinastía Han, Tung Chung-Shu correlacionó el predominio sucesivo de cada elemento con un período histórico, de modo que un ciclo estaba constituido por cinco de estos períodos. Por otra parte, Shao Yung, un neoconfucianista, ideó en el siglo XI un modelo matemático elaborado, según el cual cada ciclo histórico dura mil años y consta de doce épocas, las primeras correlacionadas con el predominio ascendente del *yang,* y las últimas, con el predominio ascendente del *yin.* Obviamente, no vale la pena entrar en más detalles en relación con esta teoría, que al menos a nosotros nos parece fantasiosa. Sin embargo, no deja de ser interesante, puesto que expresa la idea de la interrelación entre todas las cosas del universo, si bien lo hace en una forma bastante extraña. Posiblemente esta teoría no arroje luz sobre la historia del hombre; pero ciertamente ilustra la preocupación de los chinos por llegar a una síntesis, que era un rasgo destacado del neoconfucianismo.

Hay que señalar que, como era de esperar, las consideraciones prácticas eran un estímulo visible de la reflexión de los pensadores chinos en torno de la historia del hombre. Por supuesto que estas consideraciones podían ser de carácter ético. El propio Confucio era dado a apelar a los ejemplos morales de los emperadores-sabios y los gobernantes prudentes. En otras palabras, la historia podía utilizarse —y se utilizaba— para inculcar lecciones morales. Por otra parte, se suponía que era útil para los gobernantes y sus consejeros conocer la sucesión de los períodos y los ciclos. Podían usarse estos conocimientos para adivinar y predecir, y aquellos que elaboraban esquemas de los ciclos y los períodos consideraban que con esto hacían un servicio al Estado.

También vale la pena señalar lo siguiente:

Tendemos a pensar que el confucianismo es en extremo conservador, en el sentido de que canonizó, por así decir, ciertas estructuras sociales y políticas como si fueran válidas para todos los tiempos. Y sin duda se verificó esta idea, por lo menos cuando el confucianismo pasó a ser la filosofía oficial del estado. Sin embargo, hubo excepciones. Así, en el siglo XVII Wang Fu-chih, que atacó la teoría de Chu Hsi del Gran Absoluto, en la que todos los "principios" (*li*) se encontraban unidos, e insistió en que el universo consiste únicamente en cosas concretas en un proceso de cambio constante, con lo que llegó a una conclusión importante con respecto a la historia del hombre. Dado que tanto la historia humana como

la naturaleza cambian constantemente, podemos concluir que las instituciones que son adecuadas en una determinada situación histórica pueden ser bastante inadecuadas en otra. Según Wang Fu-chih, Confucio estaba consciente y así lo reconoció, que la sociedad evoluciona y se abstuvo de presentar cualquier modelo detallado de organización social.

La teoría de que la historia consiste en ciclos sucesivos prevaleció durante siglos. Cobró preponderancia una visión evolutiva distinta de la de los ciclos, ligada al movimiento de reforma social y política en las últimas décadas de la China imperial. Un exponente destacado de esta visión fue K'ang Yu-wei (1858-1927), quien intentó persuadir al emperador para que iniciara una política reformista , pero cuyos planes se vieron truncados por la formidable emperadora viuda. Es probable que su idea del progreso histórico estuviera inspirada, por lo menos en buena medida, en el pensamiento occidental; pero gustaba de atribuirla a Confucio, a quien consideraba un reformador. En pocas palabras, K'ang Yu-wei distinguía tres eras sucesivas: la era del caos, la era de la paz ascendente y la era de la gran paz o de la gran unidad. Mantuvo la teoría de los ciclos, en el sentido de que, para él, cada una de estas eras estaba a su vez constituida por versiones menores, podríamos decir, de los períodos de caos, paz ascendente y gran paz, pero consideraba que se atenía al curso del progreso general. La era de la gran paz residía en el futuro, y en ella se trascendería la división en estados nacionales, desaparecería la discriminación racial, lo mismo que la propiedad privada, y se alcanzaría la igualdad entre hombres y mujeres. Sin embargo, nunca llegaría a completarse la progresión, puesto que prácticamente sería imposible que se enriqueciera aún más la vida humana.

Una vez constituida la república de China, K'ang Yu-wei adoptó una actitud muy diferente e intentó que se reconociera el confucianismo como la religión del Estado, e incluso pretendió que se restaurara el Imperio. Pero a pesar de este cambio de actitud, su filosofía de la historia es optimista y universal. En la China moderna, las teorías anteriores han sido reemplazadas por una interpretación de la historia de inspiración marxista. Pero ésta es también, a su manera, optimista y universal. Será interesante observar qué se hace del universalismo marxista en su confrontación con el orgullo y las aspiraciones nacionalistas.

LAS TEORÍAS CÍCLICAS Y NO CÍCLICAS DE LA HISTORIA

Hemos señalado que las interpretaciones de la historia como una sucesión de ciclos eran comunes en la India y la China antiguas. También podemos encontrarlas en la filosofía griega, entre la mayoría de los estoicos, por ejemplo. No obstante, es un error hablar de "la teoría cíclica de la historia" como si sólo existiese una. Supongamos, por ejemplo, que alguien sostiene que hay una sucesión de mundos, cada uno de los cuales nace, se desarrolla, se desintegra y muere y es sucedido por el nacimiento de otro mundo. Supongamos también que la historia del hombre, tal como la conocemos, se repite en cada mundo. Podemos encontrar una teoría de este tipo, por ejemplo, en la hipótesis de la Eterna Recurrencia de Nietzsche, que sugiere que en un tiempo infinito se repetirían todos los acontecimientos un número infinito de veces. Obviamente, debemos hacer una distinción entre este tipo de teoría y la teoría según la cual hay ciclos sucesivos dentro de la historia que estamos viviendo. También debemos distinguir entre el concepto de ciclos en los que sucesivamente se repiten los mismos acontecimientos o, para ser más exactos, acontecimientos similares, y el concepto de ciclos en los que se repiten, no los acontecimientos en particular, sino los esquemas o estructuras generales.

Estas distinciones son importantes para el argumento, con el cual topamos a veces, de que las teorías de los ciclos y la interpretación de la historia como un proceso dirigido hacia una meta o teleológico se oponen y se excluyen mutuamente. Se ha hecho notar, con razón, la influencia de las creencias teístas en la interpretación de la historia. Si creemos que el mundo fue creado por un Dios personal con un propósito y que el plan divino se lleva a cabo en y por medio de la historia del hombre, no podemos ser indiferentes a ésta. Es más, se ha sostenido que la historia del hombre debe ser considerada como un proceso dirigido hacia una metavisión diametralmente opuesta a la teoría cíclica de la historia. De hecho, la concepción teológica de la historia como un proceso teleológico puede secularizarse en diversos grados, que van, por ejemplo, desde la filosofía de la historia de Hegel hasta el materialismo dialéctico. Independientemente de la forma que adopte, se opone a la antigua teoría de los ciclos históricos.

Me parece que es necesario fundamentar este argumento a la luz de una distinción del tipo de las mencionadas arriba. La afirmación

de que los acontecimientos históricos se repiten en mundos-ciclos sucesivos es claramente incompatible con las implicaciones de la doctrina cristiana.

Es de suponer que San Agustín se oponía a esta visión cuando comentó en su *Ciudad de Dios* que, una vez muerto Cristo, no volverá a morir. Sin embargo, si se entiende que la teoría de los ciclos simplemente significa que se observa un esquema general de desarrollo en el ascenso y la caída de las civilizaciones, entonces no es incompatible con las creencias teístas en general o con la doctrina cristiana en particular. Uno puede creer que la divina providencia interviene en y a través de los ciclos y, si se quiere, que pese al esquema recurrente hay un progreso global. Uno de los filósofos que intentaron combinar una teoría cíclica con el rechazo de la idea de la repetición necesaria de acontecimientos similares en particular es Gianbattista Vico, que pertenece a la primera mitad del siglo XVIII. También Herder, en la segunda mitad de ese siglo, trató de combinar la idea de los ciclos culturales con el reconocimiento de que es posible progresar hacia la realización de las potencialidades humanas.

Huelga decir que no es mi intención sostener que no hay diferencias pronunciadas entre afirmar que se repiten los acontecimientos históricos y afirmar que no existe la repetición en la historia. Hay también una diferencia clara entre la afirmación de que existe un esquema recurrente discernible en el ascenso y la caída de las civilizaciones o culturas y la afirmación de que no se observa ese esquema recurrente. Lo que quiero decir es simplemente que, al pensar en las actuales filosofías de la historia, debemos hacer una distinción cuidadosa entre las diversas formas que pueden adoptar tanto las teorías cíclicas como las no cíclicas.

IBN JALDÚN

Cuando nos volvemos hacia el Islam, tendemos a pensar de inmediato en el notable filósofo del siglo XIV Ibn Jaldún. Puede parecer que no tiene sentido buscar ideas sobre la historia en los primeros días del Islam. Sin embargo, los estudiosos han argumentado, con razón, que Mahoma contribuyó en mucho a ampliar la concepción de la historia que existía ya entre las tribus árabes a las que dirigió su mensaje. Es obvio que Mahoma no era un filósofo, ni era dado a la especulación teórica. Y los estudiosos en cuestión no afirman que lo haya sido. Lo que quiero decir es lo siguiente: las tribus

árabes a las que dirigió su mensaje Mahoma tenían, de hecho, una conciencia histórica que transmitían oralmente los narradores de cuentos y los poetas. Pero se trataba de la conciencia histórica de un clan, de un grupo unido por lazos de sangre cuyos miembros descendían, o afirmaban descender, de un antepasado común. Estos grupos se hacían la guerra unos a otros constantemente; pero cada uno mantenía la memoria, transmitida por tradición oral, de sus orígenes y de las proezas pasadas de sus caudillos. Sin embargo, en el Corán, Mahoma se remontó a la creación y a los antepasados comunes de la raza humana que no eran árabes. Ante todo, le interesaba convertir a los árabes al monoteísmo; pero su visión abarcaba desde la creación hasta el Juicio Final, su Dios era el creador del mundo y de toda la raza humana, y se atribuía a su mensaje una importancia universal. Ciertamente, su visión teológica en general se derivaba de fuentes judeocristianas, aunque él mismo contribuyó a que se asociara esta visión a un arabismo militante. Al mismo tiempo, no hay duda de que ahí estaba la visión amplia que proporcionaba la base para una religión mundial y que, con el paso del tiempo llegó a ser aceptada por pueblos no árabes.

A diferencia de las memorias transmitidas oralmente, la historiografía musulmana no surgió sino hasta después de fundado el imperio arábigo. Naturalmente, se centraba en el Islam; pero los anales elaborados bajo la dinastía de los Abasidas, que gobernó en Bagdad a partir del año 762, contienen referencias a otras culturas como las de Grecia y la India. Entre otras obras destacan los *Anales* de Al-Tabari (m. 923), que comenzaban con la creación. Ibn Al-Athir (m. 1234) los continuó y los condensó. Esta literatura histórica se preocupó poco por explorar las relaciones causales o por llegar a conclusiones generales sobre la evolución de la sociedad. La tarea de desarrollar una filosofía de la historia le fue reservada a Ibn Jaldún.

Nacido en Túñez, Ibn Jaldún vivió durante algún tiempo en la España musulmana. A su regreso al África llegó a ser profesor de jurisprudencia y, por un breve período, presidió la suprema corte en El Cairo, donde murió en 1406. Su principal obra es una historia universal; sin embargo, se le conoce sobre todo por el *Muquaddimah,* que consta de la introducción original al primer libro de la historia y el texto que lleva este nombre. En él, Ibn Jaldún intentó exponer lo que consideraba el significado interno de la historia. Es decir que no le bastaba con narrar los acontecimientos políticos del

pasado y el ascenso y la caída de las dinastías, sino que se proponía esclarecer las causas de estos acontecimientos. Se le consideraba fundador de una nueva ciencia, la ciencia de la civilización humana y de la organización social. Por eso es natural que se le haya comparado con Vico, el autor de *La ciencia nueva* en el siglo XVIII.

No hay motivo para suponer que las profesiones de fe de Ibn Jaldún en la intervención de la divina providencia en la historia no fueran sinceras. Sin duda creía que, en cierto sentido, Dios es el amo de la historia del hombre, así como de todo lo demás. Y como creyente musulmán, aceptaba la revelación profética. Sin embargo, cuando se ocupaba de las causas de los acontecimientos históricos y de los factores que intervienen en las diferencias étnicas y en el surgimiento de las civilizaciones, marcaba un giro mental pronunciadamente empírico. Por ejemplo, hizo hincapié en la influencia del clima, de la situación geográfica y de los factores económicos, en el ser humano. Consideraba que, puesto que Dios creó a los seres humanos tal como son, con la necesidad de formar sociedades para vivir, protegerse y satisfacer sus necesidades, cada vez más complejas, puede decirse que Dios desea la organización social y el desarrollo de la civilización. Pero al estudiar la evolución de cualquier sociedad o civilización en particular, centraba su atención en las causas empíricas y en los factores de influencia, aunque, como es comprensible, aceptaba la intervención de un impulso divino especial, por así decir, en la fundación del Islam.

Por supuesto algunas de las ideas de Ibn Jaldún se encuentran en autores anteriores. No obstante, debe su notabilidad ante todo a que elaboró una teoría general sobre el surgimiento, el desarrollo y la decadencia de las civilizaciones. Naturalmente, la mayoría de sus ejemplos están tomados de la historia de las tribus del África septentrional, del surgimiento del poder árabe y del destino de los pueblos que sucumbieron a la conquista islámica. Pero su interpretación de la historia humana era concebida para tener una aplicabilidad mucho mayor que la que pudieran sugerir sus ejemplos. En otras palabras, lo que le interesaba era descubrir las leyes de la historia.

Una idea que destaca en la interpretación de la historia de Ibn Jaldún es el concepto de solidaridad. En un grupo social, como una tribu nómada, en el cual se coopera para satisfacer las necesidades básicas de la vida, hay un fuerte sentimiento de solidaridad, y el jefe no está desligado del resto del grupo, sino que es uno con

ellos. Sin embargo, es necesaria la organización urbana para satisfacer necesidades ulteriores y para llevar una vida más sedentaria y tranquila. Esta vida urbana es la base de la civilización, en el sentido de que el desarrollo de la literatura, del arte y de las ciencias la presupone. En un principio, la monarquía o la dinastía en el poder es la encargada de mantener la solidaridad original y la cohesión social, de la que es representante. Pero con el paso del tiempo, a medida que avanza la civilización, los ciudadanos adoptan una actitud suave y de búsqueda de sí mismos, mientras que el gobernante tiende a monopolizar el poder, a explotar sus privilegios y a mantenerse a distancia de sus súbditos. La solidaridad y la fortaleza disminuyen gradualmente, hasta que la sociedad es conquistada o absorbida por otro poder. Este proceso se repite constantemente. Esto no quiere decir que se repitan los acontecimientos en particular, sino que el ascenso y la caída de las sociedades siguen un esquema recurrente común. De manera que, según Ibn Jaldún, una dinastía pasa por cinco etapas, que van desde la primera apropiación exitosa de la autoridad hasta el derrocamiento. Pero las formas precisas que adoptan las diversas etapas dependen de determinadas condiciones. Obviamente, lo que dice Ibn Jaldún de la solidaridad y la fuerza expresa una cierta simpatía por la vida vigorosa y primitiva de pueblos tales como los bereberes. Al mismo tiempo, insiste en que Dios dio a los hombres el poder del pensamiento y la capacidad de adquirir conocimientos e incrementarlos, así como de desarrollar sus habilidades y de mejorar la calidad material de la vida. Se requiere de la civilización para que el hombre realice sus potencialidades y, según Ibn Jaldún, cuanto más grande es una sociedad, más alto es el grado de civilización que puede alcanzar. Al mismo tiempo, la civilización urbana lleva en su seno las semillas de su propia decadencia, y la sociedad en cuestión termina por ceder su lugar a una sociedad más vigorosa. Sin duda, Ibn Jaldún pensaba que las conquistas árabes, como la conquista del imperio sasánida, seguían este proceso.

Desde luego, la historiografía no desapareció en el mundo islámico después de la época de Ibn Jaldún; pero sí tendió a tener un carácter local, es decir que se ocupaba de la historia o de ciertas etapas de la historia de un determinado pueblo o estado musulmán, como Persia o el imperio turco. En cuanto a la filosofía de la historia, bien podemos decir que Ibn Jaldún no tiene rival en el mundo islámico.

PRESUPOSICIONES DE LA FILOSOFÍA ESPECULATIVA DE LA HISTORIA

En vista del abundante material sobre este tema, sería tonto tratar de recapitular aquí el desarrollo de la filosofía de la historia en el pensamiento occidental. En vez de intentarlo, estudiaremos algunas consideraciones al respecto.

Da la impresión de que algunos autores piensan que, a diferencia de la filosofía crítica de la historia o de la metahistoriografía, la filosofía especulativa de la historia depende de supuestos teológicos o metafísicos. Si por ello quieren decir simplemente que la filosofía especulativa de la historia puede depender, como lo ha hecho algunas veces, de este tipo de supuestos, entonces es obvio que están en lo correcto. Por ejemplo, la interpretación de la historia que hace San Agustín en su *Ciudad de Dios* presupone ciertas creencias teológicas, como la creencia en un Dios creador personal que creó el mundo con una finalidad y cuya providencia interviene en la historia, si bien de maneras generales oscuras para nosotros, a menos que Dios nos las revele. De hecho, puede describirse esta visión de la historia humana de San Agustín como una teología de la historia, en el sentido de que ve la historia a la luz de la fe cristiana. Es la suya una visión cristiana de la historia. Por otra parte, es cierto que Hegel intenta demostrar que su visión de la historia como un proceso teleológico racional estaba sujeto a comprobación empírica; pero es bastante clara la influencia de su metafísica, de su teoría de la realidad o del Absoluto. Como ya se ha señalado, su filosofía de la historia forma parte de su sistema de idealismo absoluto. Si la historia es la autorrealización del Absoluto como espíritu, entonces debe tener un propósito, una meta. En general, podemos decir que en cualquier filosofía de la historia basada en la convicción de que la historia del hombre tiene una finalidad o una meta determinada, independientemente de los fines que se propongan alcanzar los seres humanos, una meta a la que se va llegando progresivamente, aunque los hombres no sean conscientes de ello, hay presuposiciones teológicas o metafísicas. Y si consideramos como filosofía especulativa de la historia únicamente aquellas filosofías en las que encontramos dichas presuposiciones, entonces es cierto, por definición, que toda filosofía especulativa de la historia depende de supuestos teológicos o metafísicos.

Sin embargo, si consideramos que la filosofía especulativa de la

historia incluye cualquier visión totalizante de la historia humana, cualquier teoría que tenga como tema y objeto la historia universal y que haga pronunciamientos, por ejemplo, sobre la existencia de un esquema recurrente común a todas las civilizaciones o culturas, entonces es dudoso que todas estas interpretaciones de la historia se vean obligadas a hacer suposiciones teológicas o metafísicas en el sentido que parece dárseles. Sería posible, por ejemplo, que alguien afirmara que la existencia de un esquema de vida recurrente común a todas las civilizaciones del pasado es un hecho empírico, y que probablemente —ésta es una hipótesis empírica— reaparecerá en el futuro. Tal vez desearíamos objetar a este tipo de teorías que se conforman con acomodar los hechos a un esquema preconcebido y que pueden hacerse otras interpretaciones de la historia; pero ese es otro asunto. El caso es que puede proponerse el tipo de visión que se ha mencionado sin hacer ninguna presuposición, salvo que la historia del hombre es inteligible.

Por otra parte, podría afirmarse, no ya que la historia humana debe proceder en una cierta dirección, hacia un fin determinado por Dios o por la naturaleza de la realidad, sino que es un hecho empírico que hasta la fecha ha seguido una cierta dirección. Sería posible, por ejemplo, desligar del idealismo absoluto la tesis de Hegel de que podemos discernir en la historia la realización progresiva de la libertad. Después de todo, Hegel intentaba demostrar la verdad de su tesis a través del examen de la historia en sí. Y podríamos optar por considerar esta tesis como una hipótesis empírica, haciendo caso omiso de cualquier suposición metafísica. Ciertamente, siempre se puede objetar que no puede probarse la verdad de una hipótesis de este tipo, en el sentido de que para tratar de verificarla empíricamente es necesario poner un acento selectivo en determinados aspectos de la historia del hombre y cerrar los ojos a aquellos aspectos que no coinciden con nuestra hipótesis, o bien calificarlos de fenómenos "accidentales". Pero lo que quiero decir es que teóricamente es posible afirmar que la historia del hombre realmente ha seguido hasta ahora una cierta dirección, sin presuponer una serie de creencias teológicas o teorías metafísicas. Es cierto que si aprobáramos expresa o tácitamente la dirección que se considera que ha seguido la historia, estaríamos haciendo o implicando un juicio de valor. Pero esto no es lo mismo que hacer suposiciones teológicas o metafísicas.

Para evitar posibles malentendidos, sería conveniente que, si bien no acepto el argumento de que la filosofía especulativa de la histo-

ria depende, por su propia naturaleza, de supuestos teológicos o metafísicos, no pretendo condenar la política de desarrollar una teoría general de la historia a la luz de estos supuestos. Sobra decir que está justificado reprobar cualquier intento de ocultar las presuposiciones o de hacer creer que no existen estas presuposiciones cuando es un hecho que las hay. Pero no hay razón, por ejemplo, para que un pensador cristiano no explore las implicaciones de sus creencias en relación con la historia. Tampoco hay motivos para que el idealista absoluto no interprete la historia a la luz de la filosofía con la cual está de acuerdo. Sería distinto si la elaboración de este tipo de teorías de la historia implicara la negación o la distorsión de los hechos históricos. Pero no creo que sea el caso. Si pensamos, por ejemplo, en la interpretación de la historia de San Agustín, veremos que emite juicios sobre la importancia relativa que están ligados a su fe cristiana. Así, es evidente que, para él, la dialéctica entre lo que llama la Ciudad de Jerusalén y la Ciudad de Babilonia tiene una importancia absoluta mayor que el ascenso y la caída de los imperios y los reinos. Pero esto no lo obliga a negar los hechos históricos relacionados con el ascenso y la caída de Asiria, Babilonia o Roma. Lo que hace es mostrar lo que considera el significado interior de la historia a la luz de la fe cristiana. Obviamente, aquellos que no compartan la fe de San Agustín no ofrecerán una interpretación similar de la historia. Pero esto no significa que San Agustín haya incurrido en una práctica de dudosa reputación. Sus presuposiciones son bastante claras, y no pretende ocultarlas.

La afirmación de que la ciencia social ha sustituido a la filosofía especulativa de la historia

Es posible que nadie ponga seriamente en duda la afirmación de que en principio es posible dedicarse a la filosofía especulativa de la historia sin necesidad de aceptar otro supuesto teológico o metafísico que el de la inteligibilidad de la historia humana. Sin embargo, podría argumentarse que en este caso, la filosofía especulativa de la historia se ha hecho innecesaria; ha cedido, está cediendo o debería ceder su lugar a la ciencia social.

Supongo que se podría tener un interés pura o principalmente teórico en la filosofía especulativa de la historia. Se podría desear simplemente entender el proceso histórico, por ejemplo, conociendo las leyes históricas, si es que las hay, sin miras a ninguna finali-

dad práctica. Asimismo, uno puede estar interesado en el conocimiento por el conocimiento mismo, en satisfacer la curiosidad intelectual, que para Aristóteles constituía el factor del estímulo en la investigación teórica. Pero también es posible que el interés teórico vaya acompañado de un interés o propósito práctico, o que éste lo sobrepase. Por ejemplo, mientras los filósofos chinos más antiguos se inclinaban a buscar ejemplos morales en el pasado, aquellos que desarrollaron teorías cíclicas de la historia consideraban que así desempeñaban una tarea que sería útil a los gobernantes y sus consejeros para hacer predicciones. Por ejemplo, en el siglo XI Ssu-ma Kuang escribió una historia de China titulada *Espejo global auxiliar para gobernar.* Por otra parte, en el siglo XX, Oswald Spengler sostuvo que su teoría de los ciclos permitía predecir el futuro de la civilización occidental. Para Spengler, si tenemos conciencia del curso de la vida de las civilizaciones y podemos determinar a qué punto de este curso ha llegado la civilización occidental, entonces podremos predecir la siguiente etapa. Supongo que este conocimiento nos permitiría retardar un poco el proceso; pero la analogía que plantea Spengler entre la vida de una civilización y la de un organismo sugiere que no es posible declarar totalmente falsa la predicción de las etapas de debilitamiento del poder y de senilidad.

Acabamos de hacer referencia a las teorías cíclicas de la historia. Sin embargo, no necesariamente va ligado al énfasis en los ciclos recurrentes un interés práctico por descubrir las leyes de la historia. De hecho, en un pasaje de su *Dialéctica de la naturaleza,* Engels sugiere que el desarrollo de las potencialidades de la materia procede por medio de ciclos. Pero la teoría de la historia de Marx, tal como se nos presenta comúnmente, da la imagen de un avance dialéctico continuo desde la sociedad primitiva hasta que se llega a la sociedad humana ideal. En cierto sentido, hay un equema recurrente, por ejemplo, el surgimiento de una nueva clase que termina por reemplazar a la clase hasta entonces dominante. Pero se supone que en la sociedad ideal desaparecerán las clases económicas, tal como las define Marx. Y el describir el materialismo histórico como una teoría cíclica de la historia podría conducir a errores, si bien los marxistas confían en que conocen las leyes de la historia, por lo menos mejor que el resto de la gente.

En realidad, la idea básica es ésta: estamos habituados a la idea, que se remonta a Francis Bacon, de que no podemos controlar la naturaleza o ponerla al servicio de nuestras necesidades, a menos

que conozcamos las leyes naturales y las tomemos en cuenta. Una acción inteligente y exitosa presupone un conocimiento. Para dar un ejemplo moderno, digamos que el hombre no habría llegado a la luna si desconociera o desatendiera lo que llamamos las leyes naturales. Asimismo se ha argumentado que si los hombres desean controlar el desarrollo social y moldear a la sociedad de acuerdo con sus ideales, es fundamental que conozcan las leyes relevantes. No discutiremos aquí si existen o no esas leyes; tampoco las repercusiones que pueda tener para la libertad afirmar que existen leyes históricas. Lo que quiero decir es simplemente que la idea de descubrir las leyes históricas para un fin práctico no nos obliga a aceptar la idea de que la historia está constituida por ciclos recurrentes, en la medida en que esta segunda idea se opone a la concepción de la historia humana como un proceso dialéctico continuo. Al parecer es necesario que se satisfaga esta condición, puesto que es evidente que la idea de que la historia está gobernada por leyes presupone que los fenómenos históricos pueden ser lo suficientemente similares entre sí como para ser subsumidos por las leyes generales.

Hasta ahora nos hemos centrado en la filosofía especulativa de la historia. Sin embargo, recordaremos que Augusto Comte consideraba que el estudio de las leyes del desarrollo social correspondía a la nueva ciencia de la "física social" o sociología. Y podemos decir que, por lo menos desde un punto de vista, a Marx le interesaba fundar una ciencia de la historia o de la dinámica social que sustituyera lo que él juzgaba como teorías no realistas y que constituyera la base de una actividad revolucionaria exitosa. En otras palabras, puede argumentarse que la filosofía especulativa de la historia, separada de las creencias teológicas y de doctrinas metafísicas del tipo de las que expuso Hegel, tiende a transformarse en ciencia social, o más precisamente, en un complejo de ciencias sociales. De hecho, este proceso no tendría por qué impedir que se siguiera ejerciendo la filosofía especulativa de la historia a la luz de las creencias teológicas o metafísicas, por supuesto, siempre y cuando siga habiendo personas que acepten dichas creencias y que se interesen en explorar sus implicaciones con respecto a la historia del hombre. (Entre los pensadores modernos de inspiración teológica que se han ocupado de la historia, podemos mencionar a Christopher Dawson, Martin D'Arcy, Reinhold Niebuhr, Urs von Balthasar, Romano Guardini, Teilhard de Chardin y tal vez incluso a Toynbee, en sus últimos años.) No obstante, fuera de esta actividad, podría decirse

que la filosofía especulativa de la historia es anticuada. Únicamente necesitamos de la historiografía, las ciencias sociales y la filosofía crítica de la historia, en el sentido de una metahistoriografía.

ALGUNOS COMENTARIOS EN TORNO DE ESTA AFIRMACIÓN

Es probable que el punto de vista que acabamos de delinear dé lugar a algunas protestas. Uno de los grandes atractivos de la filosofía especulativa de la historia es que ofrece visiones integrales de la historia del hombre. Sin embargo, cuando se dice que está cediendo su lugar a las ciencias sociales, naturalmente se da la impresión de que se está resquebrajando esta unidad y de que le seguirá la fragmentación, puesto que existen varias ciencias sociales, como la economía, la antropología, la sociología, la psicología social y la politología. De hecho, puede resultar difícil hacer distinciones precisas entre algunas de las disciplinas que han surgido bajo diferentes nombres, tales como la antropología cultural y social. Pero presumiblemente las diversas disciplinas corresponden a diferentes aspectos de un tema común o a especializaciones o focos de atención que pueden distinguirse. En todo caso, es indudable que desde la época de Augusto Comte se ha ido fragmentando la ciencia social. Obviamente, no hay ninguna objeción a esto desde el punto de vista científico. Nadie se opone a la existencia de varias ciencias naturales. Entonces, ¿por qué habría de oponerse alguien a que haya una pluralidad de ciencias sociales? Pero esto no es lo que se discute en este contexto. Lo importante es lo siguiente. Dado el desarrollo, perfectamente legítimo, de una pluralidad de disciplinas o subdisciplinas sociales, probablemente la sugerencia de que la filosofía especulativa de la historia ha cedido o está cediendo su sitio a las ciencias sociales cause una gran insatisfacción en aquellos que se sienten atraídos hacia la filosofía especulativa de la historia precisamente porque presenta una visión integral de la historia. Si alguien se siente fuertemente atraído por ella, sin duda pensará que, aun cuando las ciencias sociales han tomado para sí parte de lo que antes se consideraba territorio de la filosofía, debe haber cabida para una síntesis o una visión integral, y que es deseable que se realice esta síntesis.

¿Cómo sería esa síntesis? Es improbable que consista simplemente en una planeación de la ciencia social, en una enumeración de las relaciones entre las diversas disciplinas importantes en términos de sus enfoques y métodos y procedimientos y de lo que los estudio-

sos llamarían sus objetos formales. Esto no quiere decir que no pueda elaborarse una síntesis de este tipo. Lo que quiero decir es que difícilmente satisfaría a la persona que busca una visión integral de la historia. Tendría que ser una síntesis que tomara en cuenta las teorías propuestas por las diversas ciencias sociales, así como las leyes que hayan podido formular y que, por este motivo, tengan como fin trazar una imagen general del hombre en su desarrollo histórico y social. Desde luego, esta imagen sería provisional, estaría sujeta a revisión y podría ser rechazada por cualquier ciencia social en particular. Pero en todo caso, presupondría las ciencias sociales en su desarrollo hasta la actualidad, en vez de excluirlas.

Alguien puede comentar que sería mucho más probable que la persona insatisfecha con la idea de que la filosofía especulativa de la historia se está disolviendo, por así decir, en la historiografía y las diversas ciencias sociales, encontrara lo que busca en el marxismo, y no en una síntesis del tipo que se mencionó arriba. En nuestro contexto se excluye toda filosofía especulativa de la historia que esté íntimamente ligada a presuposiciones teológicas o idealistas. Puede decirse que el marxismo se encuentra libre de éstas. Al mismo tiempo, asegura conocer las leyes del desarrollo social, y según él, la historia del hombre se dirige hacia una meta ideal. Para Carlos Marx, el hombre hace la historia, aunque, por supuesto, su libertad de actuar está limitada por la situación histórica en que se encuentra. Es más, para que la acción tenga éxito es necesario respetar tanto las leyes naturales como las del desarrollo social. Sin embargo, el conocimiento de las leyes históricas permite al hombre ver en qué dirección se mueve la historia y actuar de manera apropiada. Así, puede decirse que el marxismo afirma que revela el secreto de la historia y confiere poder a través de esta revelación. ¿No es acaso éste uno de sus principales atractivos?

Sin duda, la respuesta a esta pregunta es afirmativa. Pero la teoría marxista de la historia parece tener dos aspectos. Por una parte, implica, al parecer, una visión de la historia como un proceso teleológico, un proceso dirigido hacia una meta, que resulta difícil de conciliar con el materialismo de Marx. Ciertamente, no hay razón, de acuerdo con las premisas de Marx, para que los actos del hombre no estén dirigidos hacia una finalidad. Puesto que no niega la existencia de la mente, su materialismo lo obliga a afirmar la prioridad de la materia sobre la mente o espíritu, pero no la inexistencia de esta última. No obstante, si juzgamos que la teoría de la historia

de Marx implica que se alcanzará una determinada meta y que todos los seres humanos son instrumentos para la realización de esa meta, a la cual se acabará por llegar de cualquier manera, diríase que esta visión de la historia parece ser un residuo de la de Hegel, sin las premisas metafísicas hegelianas que justificaban una interpretación teleológica de la historia. Por otra parte, podemos considerar que Marx intentó fundar una ciencia de la historia por medio del reconocimiento y la formulación de leyes históricas. Y si pensamos que éste es el aspecto realmente significativo del pensamiento de Marx, juzgaremos que tenía esperanzas cifradas en el desarrollo ulterior de las ciencias sociales. El propio Marx nunca escribió un tratado extenso sobre la concepción materialista de la historia. Aparte de algunos estudios de lo que llamó el modo asiático de producción, centró su atención principalmente en un análisis crítico de la sociedad capitalista o burguesa. Y, por lo menos desde un punto de vista, podemos decir que sus interpretaciones de la historia son una hipótesis empírica o un programa de investigación, un intento de fundar una ciencia, o al menos un enfoque científico, de la historia.

Se entiende que tenemos conciencia de que Marx estaba comprometido con una causa revolucionaria, y que sería bastante inadecuado pensar que su interés en la formulación de las leyes históricas era puramente teórico. Sin duda, también estamos conscientes de que se ha complicado la situación debido al uso que han hecho de las ideas de Marx los que se dicen sus seguidores y guardianes de la verdad, quienes han transformado en dogma una hipótesis estimulante y provocadora aunque ciertamente no infalible. Sin embargo, estas consideraciones no impiden que veamos en el pensamiento del propio Marx una especie de transición entre la filosofía especulativa de la historia y la ciencia social.

FILOSOFÍA CRÍTICA DE LA HISTORIA

En general parece ser que la filosofía especulativa de la historia es un intento de revelar el significado interior de la historia humana, el esquema que se encuentra debajo, por así decir, de la serie de acontecimientos que se considera que registran los historiadores. Desde luego, esto es mucho más evidente en el caso de la filosofía especulativa de la historia íntimamente ligada a presuposiciones teológicas o metafísicas, como la de San Agustín y la de Hegel. Si una persona no acepta estas presuposiciones y duda que la historia tenga un signifi-

cado ulterior al que revelan o pueden revelar los historiadores, es probable que centre su atención en lo que se conoce como filosofía crítica de la historia, siempre y cuando tenga interés en la filosofía de la historia.

El objeto directo de reflexión de la filosofía crítica de la historia no es tanto la historia en sí como la historiografía. Esto no implica que no se haga referencia a la historia, en el sentido del fenómeno sobre el cual escriben los historiadores. Lo que pasa es que los problemas de los que se ocupa son principalmente aquellos que surgen de la reflexión sobre la historiografía. Si se ha dicho muy poco sobre la filosofía crítica de la historia en este capítulo, es porque, como ya se explicó, es un fenómeno occidental moderno. De hecho, encontramos comentarios sobre la escritura de la historia en las obras de ciertos historiadores chinos y en las de Ibn Jaldún; pero la filosofía crítica de la historia, tal como la conocemos a través del movimiento analítico, presupone la historiografía de los siglos XIX y XX. Sin embargo, la filosofía especulativa de la historia, que responde al deseo del hombre de comprender el movimiento de la historia en el que se encuentra, está más difundida. Y por este motivo nos hemos concentrado en ella.

Pero no ha de pensarse por esto que el autor tiene una posición desfavorable hacia la filosofía crítica de la historia o que no reconozca en ella ningún valor. Algunos de los problemas pueden parecer rompecabezas teóricos de escasa importancia práctica. Por ejemplo, puede encontrarse un motivo admisible en apariencia para rechazar el concepto de objetividad histórica, y resulta difícil encontrar respuestas a algunas de las preguntas planteadas que satisfagan a quienes aceptan este concepto. Pero de cualquier manera, obviamente no es probable que renunciemos a nuestra convicción común de que existe una diferencia entre la ficción y la historiografía, y sin duda seguiremos empleando el mismo tipo de evidencia que solemos utilizar para distinguir entre una historiografía más objetiva y una menos objetiva. De hecho hay otros problemas de naturaleza tal, que el aceptar una cierta solución podría muy bien repercutir en la historiografía. Por ejemplo, si los historiadores aceptasen la teoría de que sus explicaciones de los acontecimientos históricos son deficientes, en la medida en que apelan tácitamente a leyes generales que se dejan sin formular, sería factible que por lo menos alteraran la estructura de sus explicaciones. Sin embargo, en conjunto, los problemas de la filosofía crítica de la historia pueden resultar

muy útiles para despejar la mente de los supuestos y las divisiones acostumbradas, y pueden ejercer un atractivo fascinante en aquellos que se interesan en las preguntas que surgen de la reflexión sobre la historiografía.

Al mismo tiempo, se entiende que la filosofía crítica de la historia puede dar a algunos la impresión de que los filósofos son indiferentes a los acontecimientos históricos. Es cierto que la filosofía especulativa de la historia no necesariamente se ocupa de impulsar un programa para la reestructuración activa de la sociedad. Hegel se preocupó visiblemente por entender el pasado o, si se prefiere, el presente como la culminación del pasado que subsume en sí. Y es muy conocida la afirmación de Marx de que, mientras los filósofos se habían limitado hasta ahora a tratar de entender el mundo, lo importante es modificarlo.[2] En cuanto a la teoría de que se manifiesta un esquema recurrente común en la vida de todas las civilizaciones, es quizá más probable que fomente una actitud de desprendimiento, y no tanto un compromiso activo con una causa ideal. No obstante, puede parecer que la filosofía crítica de la historia se encuentra aún más alejada de los problemas sociales y políticos fundamentales, precisamente porque su punto de partida es la historiografía, más que la historia en sí.[3] Independientemente de lo que pensemos de la interpretación de la historia de Marx, está orientada hacia la acción, hacia la reestructuración de la sociedad, mientras que puede parecer que la discusión entre quienes intentan asimilar la explicación histórica a un modelo basado en la explicación científica y quienes insisten en señalar la diferencia entre la explicación histórica y la científica, tiene una importancia práctica escasa y constituye el tipo de tema en torno al cual gustan de discutir los filósofos de la torre de marfil.

Es comprensible esta actitud. Pero nos parece miope, intolerante y cerrada. Por supuesto que no tiene nada de malo que se intente analizar una situación social o histórica dada con miras a superar los males sociales y a reestructurar la sociedad de acuerdo con un ideal, siempre y cuando no se asegure que se es infalible (esto es, que

[2] Marx no culpó a los filósofos de haber intentado comprender el mundo, sino que insistía en la orientación práctica del conocimiento, la llamada unidad de la teoría y la práctica. Decir que ponía en duda el valor del conocimiento sería malinterpretarlo.

[3] Puede preguntarse en qué sentido podemos distinguir, si es que podemos, entre la historia y la historiografía. Corresponde a la filosofía crítica de la historia ocuparse de esta cuestión.

se posee el conocimiento "científico" definitivo) y se preste la debida atención a los diferentes puntos de vista sobre lo que debe hacerse. Y no es ilógico afirmar, por ejemplo, que es más importante para el bienestar de la humanidad establecer y preservar la paz en el mundo, que discutir de qué manera puede obtenerse un conocimiento objetivo mediante el estudio del pasado, cuando éste, por definición, no existe. Sin embargo, exigir a los filósofos que limiten su atención a los temas relacionados con la reforma social es una muestra de intolerancia y de estrechez de criterio. Es más, si lo anterior equivale a exigir a todos los filósofos que abracen y traten de promover un determinado programa sociopolítico, y si triunfa esta exigencia, será la destrucción de la reflexión filosófica genuina. En todo caso, la investigación teórica forma parte de la vida cultural del hombre, aun cuando no tenga una relación inmediata con el compromiso social.

Para resumir, terminaremos con una referencia al padre Martin D'Arcy, a cuya memoria están dedicadas las conferencias que integran este libro. En la introducción a su obra *El significado y la importancia de la historia. Una perspectiva cristiana,*[4] planteó y discutió la posibilidad de que el cristianismo contribuyera en algo a la filosofía de la historia. Creía en esta posibilidad; pero reconocía que en una interpretación cristiana de la historia "se apela a doctrinas que son aceptadas sin que se las cuestione, y que, por lo tanto, están fuera del dominio del historiador". Lo que se ha dicho en este capítulo habrá puesto en claro, sin duda, que fundamentalmente estoy de acuerdo con este argumento y que no me opongo en absoluto a que se exploren las implicaciones de cualquier conjunto de presuposiciones relacionadas con la historia, siempre que se reconozca la presencia de dichas presuposiciones. En cuanto a la filosofía crítica de la historia, quienes hayan conocido a Martin D'Arcy estarán conscientes de que no se sentía atraído por lo que algunos han llamado la "filosofía de Oxford". Sin embargo, es un hecho que él mismo discutió ciertos problemas de la filosofía crítica de la historia, como la naturaleza de la explicación histórica. Ciertamente no habría rechazado la filosofía crítica de la historia como carente de valor, aun cuando le atraía en gran manera la filosofía especulativa de la historia.

[4] Nueva York, 1959. No está claro por qué en este libro el padre D'Arcy prefiere atribuir un mismo significado a los términos "filosofía de la historia" e "historicismo".

No sabemos si habría aceptado la sugerencia de que la filosofía especulativa de la historia tiende a transformarse en ciencia social cuando se la desliga de supuestos teológicos o metafísicos. Pero, de haberla aceptado, probablemente habría afirmado en seguida que es deseable una síntesis unificadora, una visión integral del hombre en su desarrollo social.

VII. RECURRENCIA, AVANCE Y RELATIVISMO HISTÓRICO

EL CONCEPTO DE PROBLEMAS FILOSÓFICOS RECURRENTES

ALGUNAS veces nos cruzamos con personas que tienen la impresión de que los filósofos siempre están discutiendo "los mismos problemas de siempre". Si con ello están afirmando que la discusión filosófica se limita a problemas que surgieron en una fase temprana de la historia del pensamiento filosófico y que desde entonces han reaparecido por intervalos, su afirmación es injustificada. Esto puede demostrarse fácilmente. Por ejemplo, los problemas de la filosofía de la ciencia no surgieron sino después de que la ciencia alcanzó un cierto grado de desarrollo. Por otra parte, el tipo de problemas que se tratan en la filosofía crítica de la historia presupone la existencia de estudios históricos serios. El interrogante sobre la naturaleza de la explicación histórica, por ejemplo, surge de la reflexión sobre los escritos que ofrecen algún tipo de explicación de los acontecimientos, y no una mera cronología. Así, es falso decir que no surgen problemas nuevos en el desarrollo del pensamiento filosófico.

No obstante, sería posible aceptar que lo que se acaba de decir es cierto y al mismo tiempo sostener que los filósofos han empleado mucho tiempo en discutir problemas recurrentes que parecen no haber sido nunca resueltos de una manera satisfactoria para todos. Tal vez quisiéramos señalar, como respuesta, que si un filósofo afirma haber probado la verdad de una cierta tesis o teoría, el hecho de que no todos estén de acuerdo con él no implica que su afirmación sea injustificada. Porque tenemos que distinguir entre prueba y persuasión.[1] Si usted me ofrece una prueba de la verdad de *p*, y yo no quedo convencido, el hecho de que no me haya persuadido no autoriza, por sí sola, la conclusión de que su prueba es falsa o defectuosa. Pudiera ser que yo no haya entendido la prueba. O bien que la creencia en la verdad de no-*p* esté tan arraigada en mí o esté yo tan familiarizado con alguna teoría según la cual *p* sería incompatible lógicamente o difícil de reconciliar, que en realidad no haya estado abierto a pensar seriamente en las afirmaciones de que *p* es verdad.

[1] Desde luego han sostenido esto varios autores, como Anthony Flew, en su obra *An Introduction to Western Philosophy*, pp. 21-23.

Sin embargo, aunque es perfectamente correcto decir que debe hacerse una distinción entre persuasión y prueba, esto no afecta realmente al interrogante de si existen o no problemas filosóficos recurrentes. La reaparición constante de un problema necesariamente sugiere que de hecho no ha sido resuelto, tal vez incluso que no es posible resolverlo, al menos del modo o modos como se ha intentado. No obstante, dada la distinción entre persuasión y prueba, es factible que surja un problema, aun cuando en realidad haya sido resuelto en el pasado.

A primera vista, parece haber problemas filosóficos recurrentes, descritos por algunos como los problemas perennes de la filosofía, frase que, supongo, presenta visualmente un sentido honorífico. Las personas inclinadas a la metafísica podrán mencionar el problema del Uno y lo Múltiple, y señalar que este tema se discutió repetidamente no sólo en la filosofía occidental desde los filósofos griegos hasta Hegel y Bradley, por ejemplo, sino también en las filosofías de otras culturas. Por ejemplo, lo discutieron los filósofos Vedānta de la India, los taoístas y los neoconfucianistas en China, los pensadores del budismo Mahāyāna y los filósofos islámicos hasta Sabzawārī, en el siglo XIX. También podemos considerar como recurrente el problema de Dios. Y si se nos dice que el interés en este problema no constituye un rasgo prominente de la filosofía contemporánea de este país, podemos mencionar entonces el problema de la libertad del hombre (en un sentido psicológico, no político). Podemos argumentar que este problema ha reaparecido en múltiples ocasiones y que todavía se le somete a discusión. Es más, lo discutió el islamismo en sus inicios, y la filosofía china lo mencionó, por lo menos, en una discusión sobre el fatalismo. Por último, también podríamos considerar como un problema recurrente la cuestión de si los valores son simplemente relativos o si son absolutos en algún sentido y constituyen una ley moral universal. Esta pregunta se planteó en la Grecia antigua y se sigue planteando todavía. Por otra parte, está la cuestión de la supervivencia del hombre. Es posible que no odas las filosofías de aquellas culturas en las que se ha desarrollado el pensamiento filosófico manifiesten un mismo grado de interés en ella. Pero aun en vista de esto, parece ilustrar el concepto de problema recurrente.

En el párrafo anterior se utilizaron deliberadamente las expresiones "a primera vista" y "en vista de".* Porque es discutible que

* En el original, *prima facie* y *on the face of it*, respectivamente.

lo que se dice de los problemas recurrentes de la filosofía esté basado en una impresión superficial incapaz de resistir un examen crítico. Piénsese, por ejemplo, en el llamado problema del Uno y lo Múltiple. ¿Cuál era, exactamente, el problema? ¿Se trata de si existe o no un Uno? En ese caso, ¿estamos preguntando, por ejemplo, si hay buenos motivos para afirmar que lo múltiple depende ontológicamente de un Uno que lo trasciende? ¿O estamos preguntando si existe una interrelación tal entre las cosas, que constituyan todas un solo sistema en desarrollo, es decir, si existe el mundo como una totalidad? Pero si suponemos que hay o debe haber una realidad absoluta, ¿cómo habremos de interpretar el problema del Uno y lo Múltiple? Pensamos que se trata de un problema de la relación entre el Uno y lo Múltiple. No obstante, el significado preciso de esta pregunta depende de la naturaleza de nuestras presuposiciones. Si, por ejemplo, presuponemos que solamente existe una realidad y que lo Múltiple es el conjunto de las apariencias de esa realidad, nos vemos ante la tarea de describir, si es que podemos, la relación entre la apariencia y la realidad. En cambio, si damos por sentado que lo Múltiple no es el conjunto de las apariencias del Uno, sino que éstas lo constituyen en la medida en que se relacionan entre sí, entonces no se plantea en la misma forma la cuestión de la relación entre la apariencia y la realidad. En otras palabras, puede resultar engañoso decir que filósofos tales como Parménides, Platón, Plotino, Santo Tomás, Spinoza, Hegel, Bradley, Avicena, Mullā Sadrā, Sabzawārī, Śaṁkara, Madhva, Lao Tsé y Chu Hsi, se ocuparon todos del problema recurrente del Uno y lo Múltiple. Por que esto implica que todos se ocuparon del mismo problema exactamente; pero es necesario que veamos los problemas de los cuales se ocuparon en realidad a la luz de sus diversas creencias y presuposiciones, que no eran las mismas para todos.

Puede aclararse este asunto si tomamos en cuenta el problema de la libertad del hombre. Posiblemente nos inclinemos a decir que tanto los primeros pensadores islámicos, tales como los Mu'tazilites, como Emmanuel Kant, se ocuparon del problema de la libertad humana, lo cual implica que el problema era el mismo en ambos casos. Pero supongamos que estudiemos el problema en cada uno de ellos. Los primeros pensadores musulmanes toparon con problemas que surgieron a partir de los modos de hablar del Corán. Por una parte, el llamado a obedecer los mandamientos divinos y la doctrina de la recompensa y el castigo parecen implicar que el hombre es libre

de obedecer o desobedecer. Por la otra, los textos afirmaban, o parecían afirmar, que todos los acontecimientos incluyendo los actos del hombre, tenían su causa en Dios. De ahí que se planteara la pregunta de si era posible reconciliar las dos maneras de hablar, o si era necesario sacrificar una de ellas en aras de la otra. Por lo tanto, cuando los Mu'tazilites defendieron la libertad del hombre, y sus opositores pusieron en duda su ortodoxia, el debate se llevó a cabo en un contexto teológico. Sin embargo, en el caso de Kant, el contexto era más bien el de la física clásica o newtoniana. Si el mundo es un sistema de cuerpos en movimiento, un sistema regido por leyes mecánicas, ¿puede el hombre ser una excepción? ¿En qué sentido podemos —si es que podemos— describirlo, con justificación, como libre? No obstante, si interpretamos los problemas en términos de sus respectivos contextos, deberíamos hablar, al parecer, de dos problemas distintos, más que de un solo problema recurrente.

Algunos autores parecen haber forzado su crítica de la idea de la existencia de problemas recurrentes a tal grado, que el supuesto problema recurrente se desintegra en una serie de problemas distintos que ni siquiera guardan una cierta semejanza entre sí. Sin embargo, si aceptamos determinadas versiones del asunto, esto parece implicar que somos incapaces de comprender los problemas de los filósofos del pasado, en la medida en que es necesario ver los problemas de los filósofos de otras sociedades y otras culturas desde una perspectiva diferente de la nuestra, si es que queremos comprenderlos. Cuando creemos haberlos entendido, sucede que estamos formulando problemas en términos de nuestra propia perspectiva y atribuyéndolos al pasado. Y cuando decimos que los filósofos de diversas culturas han discutido o discuten problemas semejantes, no es tanto que exista realmente una semejanza entre ellos, como que nosotros mismos se la atribuimos.

Al parecer hay bases sólidas para criticar que se hable de problemas recurrentes, por ejemplo, que no admite diferencias que resultarían evidentes si se interpretaran los problemas, tal como se plantearon en las diversas épocas, en términos de sus respectivos contextos. Al mismo tiempo, parece ser que puede haber semejanzas entre unos problemas y otros. Así, los problemas relacionados con la libertad del hombre son semejantes en el sentido en que no son similares a los problemas relacionados con la inducción científica. Posiblemente se prefiera hablar de problemas específicos, más que de problemas recurrentes. Como hemos visto, pueden darse motivos para apoyar

este punto de vista. Pero no parece imposible del todo defender que se diga que un problema surge en diferentes contextos. Por ejemplo, tal vez deseemos defender que se califique como recurrente el problema de la libertad del hombre en un contexto teológico, en el contexto de la física clásica o en el de la psicología profunda. De hecho, es posible oponerse a esta manera de hablar. Pero en todo caso admite los parecidos familiares o el grado de semejanza al cual hemos hecho referencia.

¿Tiene alguna importancia real esta cuestión de los problemas recurrentes? Mi opinión es que sí. Como hemos señalado, algunas personas tienen la impresión de que los filósofos siempre están discutiendo los mismos problemas, lo cual implica que, pese a todas sus discusiones, no progresan nunca. Sin embargo, una vez que hemos entendido que un problema llamado recurrente adopta diferentes formas, nos resulta más fácil ver que es necesario estudiarlo de nuevo. Si rechazamos totalmente el concepto de problemas recurrentes e insistimos en que hay diferencias entre un problema que surge en un contexto dado y un problema que parece ser el mismo, pero que surge en otro contexto, entonces es perfectamente obvio que hay que estudiarlo de nuevo. Pero aun si preferimos decir, por ejemplo, que el problema de la libertad reaparece en diferentes contextos, podemos ver de cualquier modo que la solución que se ofreció al problema en un contexto anterior puede considerarse insatisfactoria cuando el problema se presenta en un contexto diferente. Puesto que el hecho mismo de que surja en otro contexto exige que se le estudie de nuevo. Si, por ejemplo, se plantea el problema de la libertad del hombre en el contexto de la fisiología y la psicología modernas, es natural que se le estudie de nuevo, ya que es necesario tomar en cuenta algunos factores importantes adicionales.

CRITERIOS DE AVANCE EN LA FILOSOFÍA

Por lo tanto, carecemos de justificación para negar que existe un progreso o avance en el desarrollo del pensamiento filosófico simplemente sobre la base de que los filósofos siempre están discutiendo los mismos problemas y no llegan a resolver ninguno de ellos. Sin embargo, si queremos afirmar que ha habido avances de hecho, entendiéndose la palabra "avance" en un sentido valorativo y no puramente temporal, surge esta pregunta: ¿cuáles son nuestros criterios de avance?

Si creemos, como Hegel, que la historia del hombre en conjunto es un avance hacia una meta ideal, la automanifestación del Absoluto como un pensamiento que piensa en sí mismo o como la identidad del pensamiento y el ser, entonces el desarrollo histórico de la filosofía debe ser parte de este avance; lo cual es un hecho importante, si podemos describir el pensamiento filosófico como el Absoluto que se piensa a sí mismo en y por medio de la mente del hombre. Para Hegel, el proceso es dialéctico, en la medida en que es así como se desarrolla el pensamiento. Pero esto significa que hay un avance dialéctico continuo, y que las filosofías posteriores superan en determinados aspectos a las cuales les preceden, como intentó demostrarlo Hegel en sus conferencias sobre la historia de la filosofía.

La interpretación que hace Hegel de la historia de la filosofía no carece de atractivos. Por un lado, impulsa al filósofo a creer que está contribuyendo, por lo menos en cierta medida, a un movimiento progresivo. Sin embargo, es evidente que puede objetársele que depende de ciertos supuestos metafísicos que rigen la selección y el acento. Indudablemente es falso que Hegel no haya prestado atención a los datos históricos o que los haya inventado. El caso es que la interpretación de los datos está regulada por presuposiciones de naturaleza metafísica. Desde luego, esto no prueba que las presuposiciones sean falsas. Pero sí que la interpretación hegeliana de la historia de la filosofía es una parte integral de su idealismo absoluto. Esto se ve con bastante claridad en lo que dice la filosofía oriental. Por ejemplo, considera la filosofía de la India como una etapa del desarrollo del pensamiento que culmina, por lo menos hasta la fecha, en el idealismo absoluto. Por último, es la posición filosófica de Hegel la que determina los criterios para juzgar el avance o progreso en su interpretación de la historia de la filosofía.

Con frecuencia se ha dicho este tipo de cosas sobre Hegel. Pero es obvio que la idea general tiene una aplicación mucho más amplia. ¿O acaso —podría preguntarse— si no nos limitamos a describir el desarrollo del pensamiento filosófico, sino que además emitimos juicios valorativos de avance o de regresión, estaremos simplemente expresando nuestra propia posición filosófica? ¿Acaso no es así necesariamente? Si un positivista lógico se propusiera escribir una historia de la filosofía europea, sin duda incluiría en ella algo sobre el idealismo absoluto; pero seguramente no lo consideraría como la posición más alta que se ha alcanzado hasta la fecha. Vería un avance en el rechazo del idealismo absoluto, expresando así su pro-

pia postura filosófica. Del mismo modo, si un adepto de la escuela Advaita Vedānta escribiera una historia de la filosofía de la India, su posición ciertamente influiría en sus juicios sobre las teorías de la escuela Cārvāka o materialista, por ejemplo. Los neoconfucianistas no sólo describieron el pensamiento budista en China, sino que emitieron juicios valorativos que reflejaban su propia posición filosófica. Finalmente, puede afirmarse que existen criterios de avance no neutrales, pero que cualquier conjunto de criterios refleja siempre una postura filosófica dada. Si reconocemos este hecho, entonces sabemos qué terreno pisamos.

Al parecer no hay criterios puramente neutrales, si por eso entendemos criterios de avance que no presupongan ningún tipo de juicio valorativo. Si nos valemos de criterios lógicos para juzgar el avance, estamos presuponiendo que es preferible el pensamiento lógico a la omisión de las normas de la lógica. Al mismo tiempo, los criterios puramente lógicos son los más cercanos a la idea de criterios neutrales. Y dado que los filósofos generalmente se proponen observar las normas lógicas, podemos dar por hecho el juicio del valor implícito en esto. En otras palabras, el respeto a la lógica es común entre los filósofos, si bien algunos han negado la aplicabilidad universal de los criterios lógicos (por lo general, cuando hablan de Dios); pero de ninguna manera ha de pensarse que todos los filósofos son idealistas absolutos o positivistas lógicos, tomistas, marxistas o discípulos de Śaṁkara o taoístas o confucianistas.

Podemos decir que la aplicación de criterios puramente lógicos no nos ayudará mucho a juzgar los avances en la filosofía. Si consideramos que la tarea del filósofo es enunciar proposiciones analíticamente verdaderas, la situación cambia. Pero si no sostenemos este punto de vista, entonces la utilidad de los criterios puramente lógicos para juzgar los avances en la filosofía es limitada. Por ejemplo, si un filósofo A utiliza un argumento carente de validez formal para probar la verdad de *p*, y un filósofo B hace notar la o las deficiencias de este argumento, podemos decir que éste es un avance. Pero aun así, *p* podría ser verdad, aunque A no haya podido probarlo. Al mismo tiempo, podríamos utilizar ciertamente criterios lógicos para identificar los ejemplos de avance. Es más, puesto que estamos habituados a pensar que los filósofos no se limitan a formular teorías, sino que además se valen de argumentos para sostenerlas, los criterios lógicos tienen una trascendencia y una importancia obvias.

Más aún, apenas si se discute que ha habido avances en la teoría

lógica. En Occidente, la lógica aristotélica representó sin duda un avance, ya que antes se carecía de una lógica formal desarrollada de manera sistemática. Generalmente se reconoce que tanto los lógicos estoicos como los medievales realizaron avances, y que los estudios lógicos modernos representan un progreso ulterior. En la India se dieron avances específicos en el desarrollo de la lógica a partir de la antigua lógica Nyāya, pasando por las obras de los lógicos budistas, tales como Dignāga, hasta la nueva lógica Nyāya como la representó, por ejemplo, Raghunātha Siromani en el siglo XVI.

Aparte de la lógica formal, también encontramos ejemplos de avances en el tratamiento de lo que con frecuencia se describe como problemas recurrentes. Piénsese, por ejemplo, en el llamado problema de los universales. Es un hecho que este "problema" tiene varios aspectos. Podemos plantear preguntas psicológicas, epistemológicas y ontológicas. Para ser exactos, constituye un avance siempre y cuando se seleccionen los diversos enfoques y preguntas y se planteen en términos más precisos. No es necesario llegar al extremo de sostener que todos los problemas filosóficos son manifestaciones de una confusión lógica y que su esclarecimiento constituye un avance.

Puede decirse que todos los ejemplos de avance que hemos mencionado son formales, en el sentido de que pertenecen a la lógica formal o a la lógica en un sentido más general. Por lo tanto, quisiera agregar que, en mi opinión, la historia de la filosofía ofrece ejemplos de lo que podríamos describir como penetración inmediata. Es muy probable que otros juzguen como un descuido o una ceguera lo que el autor considera como ejemplos de avance. Al mismo tiempo, puedo defender mi afirmación sin traer a cuento problemas obviamente sujetos a controversia. Piénsese, por ejemplo, en la filosofía de la religión. En la Edad Media se prestaba una cierta atencion al lenguaje religioso, aunque en un campo limitado. En la filosofía moderna se ha otorgado poca atención a este tema. (Algunos filósofos, como Berkeley y Kant, hicieron comentarios al respecto. Hegel lo trató a su manera. Sin embargo, en términos generales podemos considerar que la filosofía moderna retoma, aunque con diferentes presuposiciones, un tema que fue tratado en la Edad Media por filósofos tales como Santo Tomás de Aquino). Así cobró nueva vida en el contexto de lo que se ha llamado el movimiento analítico, la lingüística analítica, la filosofía analítica y demás. Al parecer, en las discusiones recientes sobre el tema, se ha alcanzado un mayor grado de penetración de la complejidad del lenguaje religioso, lo cual representa un avance. Por otra parte, parece ser que lo que dice Marx

en sus primeros escritos de la relación dialéctica entre el hombre y su medio representa un avance sobre sus predecesores materialistas.

No obstante, cuando la gente se queja de la falta de avance en la filosofía, posiblemente quiera decir que no encuentra en ésta un cuerpo de conocimiento filosófico acumulado comparable al cuerpo cada vez mayor, del conocimiento científico. A manera de réplica, puede señalarse, con Whitehead, que si la historia de la filosofía está plagada de sistemas descartados, también la ciencia abunda en hipótesis descartadas. De esto no cabe duda. Pero el crítico de la filosofía puede sentirse aun insatisfecho. Posiblemente mencionará, por ejemplo, el hecho evidente de que ahora se sabe más de la física nuclear que hace cien años, o que el cuerpo de conocimientos médicos sólidos es mucho mayor ahora que en tiempos de Paracelso. ¿Existe —podría preguntar— algo comparable en la filosofía? Es posible que por lo menos la mayoría de los filósofos consideren en un momento dado que queda definitivamente probada una cierta teoría; por ejemplo, podemos hacer una distinción tajante entre las proposiciones analíticas y las sintéticas, o bien entre los juicios de valor y las aseveraciones de hecho. Pero nos encontramos con que incluso esas tesis aparentemente probadas están sujetas al cuestionamiento y a la crítica. Es más, no parece haber un acuerdo entre los filósofos, ni siquiera en lo tocante a la naturaleza y el alcance de su disciplina. Está muy bien distinguir entre prueba y persuasión. Es una distinción real. Sin embargo, la dificultad estriba en identificar aquellas verdades filosóficas que puedan considerarse como probadas. Y de todas maneras, ¿cómo se define la "verdad filosófica"? No creo que pueda dar una respuesta que me satisfaga por completo.

Pero esta situación no prueba que no exista el avance en la filosofía. Tomando uno de los ejemplos mencionados arriba, si un lógico pone en duda la aseveración de que hay una distinción marcada entre las proposiciones analíticas y las sintéticas o entre los juicios de valor y las aseveraciones de hecho, es que tiene motivos para hacerlo y no por simple capricho. Pero si se juzga que sus razones son suficientes para echar abajo la tesis en cuestión, esto representa un avance. Por otra parte, si se considera que no bastan para refutar la tesis, pero se reconoce que es necesario tomarlas en cuenta siempre que se plantee la tesis, o bien que constituyen una aportación a la discusión, éste también es un avance. En la ciencia, la aceptación general de una hipótesis puede deberse en buena parte a que nadie encuentra razones para ponerla en duda. Si se propone una buena

razón y se juzga necesario revisar la hipótesis, tenemos también un avance. De manera similar, es posible que un grupo de filósofos comparta una tesis filosófica porque la han defendido algunos pensadores eminentes y no hay una razón visible para dudar de ella. Si se llegan a proponer motivos válidos para esto, podemos decir que el pensamiento ha avanzado. En otras palabras, el simple hecho de que una tesis cuente con una amplia aceptación y después se vea sujeta al cuestionamiento o a la crítica no indica que no haya avances en la filosofía. Por el contrario, es una muestra del avance.

En cuanto a la queja de que no existe un cuerpo acumulativo de conocimientos comparable al del conocimiento científico, que no cesa de aumentar, es muy posible que esté basada en un malentendido con respecto de la naturaleza de la filosofía. Obviamente entran en juego factores psicológicos, por ejemplo, relacionados con el cerebro, que se conocen ahora, pero que eran desconocidos en tiempos de Aristóteles. Sin embargo, la filosofía no hace descubrimientos empíricos de naturaleza comparable. Quienes esperan que los haga no comprenden su naturaleza. Es más, hay que recordar que si bien la filosofía puede ser constructiva, su naturaleza es radicalmente crítica. En sus aspectos críticos está preparada para examinar todos los supuestos. De cuando en cuando dirige una mirada crítica a la representación de su propia naturaleza y alcance. Es posible que en el proceso de cuestionamiento se llegue a poner en duda lo incuestionable. En este caso, algo se ha ganado; se tiene ya una certeza. De cualquier modo, la crítica radical es uno de los aspectos esenciales del pensamiento filosófico. Y quejarse de ello equivale a exigir que la filosofía no sea filosofía, sino otra cosa.

Sin embargo, decir que la filosofía tiene una función radicalmente crítica no equivale a admitir que no se realizan avances. Si, por ejemplo, el filósofo B acepta la premisas del filósofo A y posteriormente desarrolla las implicaciones de estas premisas de una manera más íntegra y coherente que A, queda claro que esto es un avance. Porque nos permite ver con mayor claridad las implicaciones de las premisas, y podemos así formarnos un juicio más acertado sobre ellas. He argumentado que también puede haber nuevas formas de penetrar en la filosofía. Seguramente hay diferencias de opinión en cuanto a si una supuesta penetración realmente es lo que se afirma que es. Entonces el procedimiento adecuado consiste en estudiar el asunto más de cerca: esto, después de todo, es lo que suelen hacer los filósofos.

JUICIOS SOBRE EL AVANCE Y JUICIOS DE VALOR

Puede objetarse que, aunque ciertamente hacemos juicios sobre el avance y la regresión, siempre expresamos en ellos nuestra propia perspectiva. Desde luego, puede ser una perspectiva que otros compartan; no necesariamente tiene que ser un punto de vista puramente personal. De hecho, sólo es necesario tomar en cuenta los puntos de vista compartidos. Si yo tuviera una postura filosófica muy idiosincrásica o muy peculiar y desde ella emitiera juicios de valor sobre las filosofías del pasado, juicios que expresaran claramente esta postura especial y que no tomaran en cuenta lo que otros piensan, esto sería evidente para las personas observadoras. Pero sería una situación anormal. Puesto que si emito juicios de valor sobre las filosofías del pasado, presumiblemente espero llegar a un acuerdo. Doy por hecho que, cualesquiera que sean las diferencias de opinión entre otros y yo, hay una perspectiva suficientemente compartida como para justificar mi esperanza de que mis juicios sean aceptados. En toda sociedad se comparte una determinada perspectiva. Obviamente, en una sociedad pluralista hay diversas visiones. Pero aún así, encontramos un punto de vista compartido por debajo de todas las diferencias, si es que podemos hablar de "una sociedad", ya que esta frase implica un cierto grado de unidad. Quizá sea posible expresar la perspectiva comparada, por lo menos en términos de una serie de presuposiciones compartidas, como sugería R.G. Collingwood. Pero hay que desenterrarlas, por así decir. No están a la vista. Porque, fuera de un proceso deliberado de reflexión, análisis y explicitación, son supuestos implícitos. Los damos por hecho. Y rigen nuestros juicios sobre el pasado. Toda sociedad ve el pasado en términos de su propia perspectiva. Lo mismo sucede en la filosofía, en la medida en que ésta no sigue un camino aislado y privativo de ella, sino que constituye un elemento de la cultura de una sociedad.

Por supuesto, este punto de vista no constituye una novedad. Por ejemplo, Hegel afirmaba que "la filosofía es su propia época expresada en pensamiento (prefacio a la *Filosofía del derecho, Werke,* H. Glockner, VII, p. 35), y que ningún filósofo puede trascender su propia época. En todo caso, estas aseveraciones en sí mismas implican que cualquier filosofía es relativa a su propia época, a la situación cultural contemporánea, y que el pasado se juzga precisamente desde la perspectiva de esta situación. De hecho, hay que recordar que para Hegel el pensamiento filosófico subsumía la ver-

dad contenida en las filosofías anteriores, sin que se perdiera nada de valor en este proceso. Por ende, no se trataba de ver el pensamiento del pasado como si fuera un objeto puramente externo que vemos (o reconstruimos) desde nuestra propia perspectiva. Para Hegel, la filosofía contemporánea *era* la filosofía del pasado en una etapa superior de desarrollo. Al mismo tiempo, es claro que había un elemento marcado de relativismo históricó en su pensamiento.

En sus conferencias sobre la historia de la filosofía, Hegel sostuvo que la última filosofía de un período era la etapa más alta del desarrollo filosófico de ese período. Y en la *Crítica de la razón dialéctica,* Sartre nos dice que en cualquier época dada existe una sola filosofía viviente, y que dentro de esa época es imposible trascenderla, en el sentido de avanzar más allá de ella. Si se trata de rebasarla, se cae en una filosofía anterior y obsoleta. De acuerdo con Sartre, el marxismo es la filosofía viviente de nuestra época, aunque necesita de una infusión rejuvenecedora de humanismo existencialista. Obviamente la idea de una filosofía viviente expresa un juicio de valor. Ya que si por "viviente" entendemos una filosofía que existe y se desarrolla, podríamos considerar con igual derecho que también el movimiento analítico es la filosofía viviente de nuestra época. De hecho, lo segundo sería más correcto, en la medida en que el marxismo surgió en el siglo XIX y, como lo admite el propio Sartre, se ha osificado, por lo menos en la Unión Soviética. Sin embargo, el caso es simplemente que una teoría del perspectivismo o relativismo histórico no necesariamente implica la idea de que podemos dividir la historia en períodos claramente separados, en cada uno de los cuales podemos identificar una filosofía última o definitiva, ni la idea de que solamente existe una filosofía viviente en cada época. En el siglo XX hay diversas corrientes filosóficas y, desde luego, podemos juzgar otras filosofías, presentes o pasadas, desde una de estas corrientes. Pero como ya se sugirió, podría argumentarse que, pese a las diferencias obvias de opinión, hasta cierto punto, por lo menos, hay una perspectiva compartida, una serie de presuposiciones comunes, que rigen nuestros juicios sobre el pasado y, por ende, sobre el avance o la regresión.

Esto no significa que no debamos emitir juicios de valor sobre los avances en el pensamiento filosófico. Es más, este tipo de juicios no carece de validez, dadas ciertas presuposiciones. Quizá se pueda ilustrar esto de la siguiente manera:

Un occidental podría criticar la filosofía de la India —en especial

la Advaita Vedānta— sobre la base de que fomentaba una actitud introspectiva, oponiéndose así al hincapié en el pensamiento político y social. Dadas las presuposiciones y la escala de valores del occidental, parecería que su crítica es válida. Sin embargo, si presuponemos que la iluminación y la liberación, en el sentido que les daba Śaṁkara, son de suma importancia, entonces tendremos un juicio distinto con respecto a la filosofía de la India. Por otra parte, puesto que la filosofía china tradicional confiere una gran importancia a las relaciones sociales, tanto familiares como políticas, la crítica neoconfucianista de que el budismo es socialmente perjudicial es válida, por lo menos en cierta medida. No obstante, si compartimos la visión budista de la meta de la vida y del papel del monacato para facilitar que se llegue a ella, obviamente nuestro juicio sobre el budismo en China será distinto. De manera similar, no hay razón para que no juzguemos los avances de la filosofía desde nuestra perspectiva del siglo XX. Pero es importante reconocer que nuestra interpretación y evaluación de la filosofía del pasado no es absoluta, sino relativa a nuestra propia perspectiva. Como decía Hegel, no podemos trascender nuestra época. Pero al menos podemos reconocer esta imposibilidad.

EL RELATIVISMO HISTÓRICO

Quizá nos impresione una aseveración como la de que "no podemos trascender nuestra época"; pero ¿cómo debemos entenderla? En realidad es obvio que en un sentido es verdadera. Por ejemplo, un ser humano nace en una situación histórica dada. No puede trascender esta situación y ser un espectador externo de toda la historia. Puesto que vivimos dentro, no fuera, de la historia. Si yo nací en el siglo XX y soy ciudadano del Reino Unido, no puedo ser a la vez ciudadano de la antigua Atenas o de la China imperial bajo la dinastía Han. Aún si creo en la transmigración y pienso que alguna vez fui guerrero en la antigua India o un mono que se balanceaba de rama en rama, ahora no soy ninguna de estas cosas. No puedo vivir ahora en la antigua India, como tampoco puedo estar en el futuro, en el mundo del tercer milenio después de Cristo.

Se nos objetará que la aseveración de que no podemos trascender nuestra época no tiene como fin expresar verdades tan obvias. Debe entendérsela en un sentido más complicado. Quizá signifique, por ejemplo, que concebimos el pasado desde la perspectiva del presen-

te, y que interpretamos y evaluamos las filosofías del pasado desde el punto de vista del presente. La mentalidad totalmente objetiva es un mito.

Ésta es una tesis difícil de manejar, porque no está claro qué es lo que implica o se supone que implica. Sin duda, si se nos pregunta cuál nos parece el elemento más importante o significativo del pensamiento del Platón, es probable que respondamos en términos de lo que a nuestro juicio tiene una importancia duradera o de lo que consideramos importante para la filosofía de hoy. Esto es natural y adecuado. Al mismo tiempo, ¿somos incapaces de reconocer que Platón atribuyó, o pudo haber atribuido, a ciertos elementos de su pensamiento una importancia que nosotros no le atribuiríamos, debido a los cambios en las circunstancias de uno u otro tipo? Y lo mismo podemos decir de Śaṁkara o de Chu Hsi o del filósofo japonés Dōgen. De manera análoga, si deseo pasar por alto los juicios morales sobre las figuras históricas o sobre las costumbres de las sociedades del pasado, naturalmente estoy expresando en realidad mis propias convicciones morales, que pueden concordar o no con las normas morales predominantes en la sociedad en la que vivo. ¿Qué más puedo hacer, si es que estoy emitiendo un juicio moral? Sin embargo, esto no quiere decir que sea yo incapaz de comprender la visión y las convicciones morales de una sociedad inscrita en el pasado.

En otras palabras, hay un sentido en el que podemos trascender nuestro tiempo. Evidentemente, no podemos compartir la perspectiva del europeo de la Edad Media en el sentido de que implicaría que fuéramos medievales, y que viviéramos, por ejemplo, en el siglo XIII. Pero no es imposible para nosotros comprender, en mayor o menor grado, cómo los medievales consideraban el mundo y la sociedad. Su perspectiva se expresa en su literatura y pensamiento, en su arte y arquitectura. Ciertamente, pueden proponerse rompecabezas, basados, por ejemplo, en el hecho de que el pasado, por definición, ya no existe y que por ello no puede ser examinado, y en el hecho de que somos nosotros quienes interpretamos la literatura existente, los monumentos y obras de arte como evidencia del pasado. Sin embargo, aunque tales rompecabezas constituyan temas fascinantes para ser considerados por la filosofía crítica de la historia, hay pocas personas que duden seriamente de que puedan existir diferentes grados de comprensión del pasado. Esto se aplica, naturalmente, no sólo al pasado occidental sino también a las otras culturas.

Sin bien puede resultar muy difícil para un occidental moderno entender los modos de pensamiento expresados, supongamos, en el *Tao te Ching* (o Lao Tzu) o en el Chuang Tzu, prácticamente todos consideramos que son posibles diferentes grados de comprensión, y de que en este sentido podemos trascender nuestro tiempo. Puede decirse que nuestra afirmación está injustificada, y que recurrir al sentido común es ingenuo. Pero nuestra afirmación no es arbitraria. Está basada en la experiencia sobre el trabajo realizado, por ejemplo, en la exploración del pensamiento medieval.

Sin duda, el europeo o el americano del siglo XX difiere en muchos aspectos del ciudadano ateniense de la época de Pericles o del japonés de los tiempos del príncipe Shōtoku (el príncipe Shōtoku Taishi, que fue regente de 592 a 622, influyó en la expansión del budismo en el Japón y escribió comentarios sobre tres textos budistas). Pero todos somos seres humanos y tenemos ciertas necesidades, y existe un elemento de continuidad. Es perfectamente natural que tendamos a interpretar el pasado a la luz de su importancia para el presente o de su relación con él. Al mismo tiempo, parecería una exageración sugerir que una interpretación del pasado no es sino una proyección de nosotros mismos y de nuestra sociedad y nuestro mundo. Y puede decirse que en la medida en que seamos capaces de entender una sociedad o un sistema filosófico del pasado en sus propios términos, podemos trascender nuestra época.

Puede decirse que esta descripción del relativismo histórico es una caricatura. El relativista no está obligado a negar que sea verdad en algún sentido que algunas personas comprenden mejor que otras el pensamiento filosófico de otra época, sociedad o cultura. Si dos personas contemplan un paisaje desde la cima de una montaña, puede decirse que, en términos generales, comparten una misma perspectiva. Pero esto no modifica el hecho de que uno pueda ver con mayor claridad que el otro o sea más capaz de interpretar lo que ve. Asimismo, existen ahora pruebas del pensamiento de los antiguos sabios taoístas, y se las ve desde una perspectiva propia del siglo XX. Pero hay ciertos criterios aceptados para interpretar estas pruebas, y una persona puede estar más capacitada que otra para interpretar su significado, empleando estos criterios. Por otra parte el relativista no está necesariamente obligado a sostener que sólo existe una perspectiva. Podría muy bien admitir que puede haber una perspectiva común a todos los seres humanos, y que dentro de este marco hay diversas perspectivas personales, sociales y culturales. Presumi-

blemente sostendría que no podemos escapar a todas las perspectivas y adoptar un punto de vista ajeno a cualesquiera de ellas.

De todos modos, al parecer es deseable que intentemos apartarnos de una polarización tajante. Esto es, si preguntamos por qué algunos han manifestado una postura relativista, mientras que otros se han opuesto diametralmente a ella, podremos ver que unos y otros tienen argumentos y que cualquiera de los dos extremos es insostenible. Por una parte, obviamente es verdad que no podemos ver las filosofías del pasado sino desde nuestra propia posición en la historia, al menos no en un sentido literal. Por la otra, somos bastante capaces de reconocer nuestra propia tendencia de interpretar el pensamiento del pasado en términos de nuestros propios intereses y valores, y podemos intentar entender cómo concebía un filósofo dado su propia obra y qué importancia tuvo ésta para sus contemporáneos. Y tal parece que nunca podemos tener una certeza absoluta de que es correcta nuestra interpretación de la mente de Platón, de Confucio o de cualquier otro filósofo del pasado. Pero esto no quiere decir que todas las interpretaciones sean puramente imposiciones arbitrarias situadas en un mismo nivel. El significado que se puede dar a cualquier texto tiene sus límites. Hay que recordar además que lo que es importante, lo es para alguien, y que por lo tanto esta importancia es variable, y no fija ni definitiva. La filosofía de Platón no necesariamente significa lo mismo para nosotros que para los pensadores de su tiempo. Pero ambos significados pueden ser reales. No tiene mucho sentido preguntar cuál es *el* significado, el único verdadero. Si damos por sentado que debe haber un solo significado único y verdadero, pronto nos veremos afirmando que no podemos conocerlo, y que cualquier significado que atribuyamos a los textos filosóficos del pasado es una proyección puramente subjetiva. Desde luego, en cierto sentido es una proyección; pero, como ya se dijo, no hay buenas razones para suponer que todas las interpretaciones están en un mismo nivel, como lo estarían si fueran todas imposiciones arbitrarias. El hecho de que hagamos hincapié en el significado que, según creemos, tiene para nosotros, o bien de que tratemos de determinar, como mejor podamos, el significado que tuvo para el autor o para sus contemporáneos, depende obviamente de nuestros intereses y propósitos. En todo caso, el significado y la importancia son relativos, relativos a nosotros, al filósofo en cuestión o a sus contemporáneos. Sin embargo, esto no quiere decir que cualquiera de estas posiciones sea válida.

EL CONDICIONAMIENTO HISTÓRICO DE LAS VISIONES DEL MUNDO

Detengámonos un poco en la aseveración de Hegel de que una filosofía es su propia época expresada en pensamiento. Tomémosla por sí misma y pensemos que implica que cualquier filosofía está condicionada de tal modo por la historia, que no puede existir un sistema filosófico perennemente verdadero que sólo se necesite transmitir a las generaciones subsiguientes como la verdad definitiva. El propio Hegel afirmaba la existencia de una filosofía perenne, pero con esto se refería al desarrollo o progreso del pensamiento filosófico a través de los siglos, en y a través de sistemas específicos con sus elementos contingentes condicionados por la situación histórica. Obviamente, estoy empleando la frase "filosofía perenne" en un sentido bastante diferente. De modo que, olvidemos a Hegel y pensemos simplemente en la aseveración de que cualquier sistema filosófico está condicionado por la historia en un sentido que le impide ser perennemente verdadero, válido para todos los tiempos.

Es muy probable que un historiador de la filosofía simpatice con este punto de vista. En el párrafo anterior mencionamos la idea de un sistema filosófico que se transmite de una generación a otra como la verdad definitiva. Se objetaría en seguida que la doctrina no hace al filósofo. Esto es cierto. De hecho, podría replicarse que se trataría, no tanto de adoctrinar a la gente, sino de que ésta probara por sí misma la fuerza de los argumentos y la verdad de las conclusiones. Pero los historiadores de la filosofía tienden a permanecer escépticos ante la aseveración de que existe o podría existir un sistema filosófico que se impusiera como la verdad final y definitiva. Quizá admitirían que la idea de un sistema definitivo es una meta ideal; pero no es probable que confíen en que se pueda llegar a desarrollar un sistema de este tipo, puesto que cada sistema real estaría condicionado históricamente y reflejaría su marco cultural de manera específica.

La frecuencia con la que el recientemente fallecido profesor C.E.M. Joad utilizaba las palabras "todo depende de lo que usted entienda por..." causaba irritación a algunas personas y divertía a otras. Si se pregunta, por ejemplo, qué pensaba el de la democracia, es probable que hubiera dicho: "Todo depende de lo que usted entienda por democracia". Esto puede resultar de veras irritante, sobre todo si uno ignora en realidad lo que quiere decir. Pero la actitud de Joad era perfectamente razonable. De manera que apenas

si podemos opinar algo con respecto al argumento de que no existe, ni puede existir, ningún sistema filosófico perenne, a menos que sepamos en qué sentido se está empleando la expresión "sistema filosófico".

No sería nada fuera de lo común, según parece, describir una visión del mundo o *Weltanschauung* expuesta por un filósofo como un sistema filosófico. Por visión del mundo entiendo una interpretación del mundo que trata de coordinar en una sola imagen global diferentes aspectos del mundo y de la experiencia humana, incluyendo por ejemplo, la visión científica del mundo y la vida estética, ética, religiosa, social y política del hombre. En otras palabras, tengo la impresión de que el filósofo presupone la ciencia, la moral, el arte, la religión y la vida social y política, e intenta crear una síntesis, una visión general que revele las interrelaciones entre los diversos elementos. Por diversas razones, este tipo de empresa no está en boga hoy en día. Pero no hay que preocuparnos por este aspecto. La pregunta es: ¿puede haber una visión del mundo de este tipo que sea perennemente válida, o es que cada una de estas visiones del mundo está condicionada históricamente?

Si estamos hablando de una visión global del mundo, ciertamente estaría condicionada históricamente. Un ejemplo obvio es éste: si un filósofo intenta integrar la vida política del hombre en una síntesis global, centrará su atención en la vida política y las instituciones de su tiempo, ya se trate de la *polis* griega, de las instituciones del estado feudal y de la Iglesia en la Edad Media, o bien del estado posmedieval. Desde luego, puede ver el presente a la luz del pasado; pero no puede integrar un futuro que todavía no existe. A todo estudioso serio le parecerá que las teorías políticas y sociales de filósofos tales como Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, Hobbes, Hegel, el pensador islámico medieval Al-Fārābi y los confucianistas en China, están todas condicionadas históricamente de maneras que podemos especificar. Por otra parte, es obvio que si un filósofo trata de integrar el conocimiento o las teorías científicas de su tiempo en una visión del mundo, sus reflexiones estarán condicionadas históricamente, en la medida en que el conocimiento científico va en aumento y no es algo que adopte una forma definitiva en un momento dado. Incluso un tomista tan convencido como Jacques Maritain tenía conciencia de que las ideas de Santo Tomás en materia de ciencia estaban condicionadas históricamente.

También puede estar condicionado por la historia el enfoque de

un filósofo, así como los problemas que éste plantea o elige para discutir, o bien en los que hace hincapié. Por ejemplo, los problemas básicos de Kant estaban determinados en buena medida por diversos factores históricos, tales como las filosofías racionalistas, el empirismo y el desarrollo de la física newtoniana o clásica. Por otra parte, hasta cierto punto los problemas de Hegel estaban determinados por el pensamiento de sus predecesores y sus contemporáneos. De hecho, es frecuente que los problemas de un filósofo hayan sido planteados por otros filósofos. El filósofo no piensa en el vacío, sino desde una situación histórica definida. Por último, casi sobra decir que el enfoque y los problemas de Carlos Marx presuponían el desarrollo del hegelianismo de izquierda y del pensamiento socialista anterior, así como la situación social y económica de los países industrializados en su tiempo, y estaban influidos por ellos.

En el primer capítulo llamamos la atención sobre algunos de los modos generales como han influido en la filosofía los factores extrafilosóficos o la ausencia de uno de ellos en una situación dada. Sostuvimos, por ejemplo, que en el mundo antiguo la naturaleza de la religión griega y romana, así como la ausencia de una fuente común de enseñanzas religiosas y morales considerada como una autoridad, contribuyeron a la función, cada vez más conspicua, de la filosofía como guía para la vida. Por lo que que se refiere a la Edad Media, se hizo hincapié en la influencia del marco de las creencias religiosas y de la teología cristiana en el pensamiento filosófico. Y se llamó la atención sobre la diversidad de maneras como ha influido en la filosofía el desarrollo de las ciencias particulares en el mundo posmedieval. Ya se discutieron estas cuestiones.

Por lo que he dicho, debería quedar claro que acepto el argumento de que cualquier visión global del mundo está condicionada históricamente, y en la medida en que lo está, puede describírsela como relativa a su tiempo. A la vez es importante recordar que los filósofos pueden hacer aseveraciones tales, que su verdad trascienda cualquier situación histórica pasajera. No hay razón, por ejemplo, para que Aristóteles no haya hecho aseveraciones acerca de lo voluntario y lo involuntario que sean válidas incluso fuera de la Grecia antigua. Por otra parte, al tratar de integrar la vida social y política del hombre en una visión global del mundo, el filósofo prestaría atención a las formas de vida política que les son conocidas por experiencia a él y a sus lectores; pero puede muy bien hacer aseveraciones válidas para cualquier sociedad que consideremos como una socie-

dad política. Es más, la validez lógica de un argumento no depende de la situación histórica transitoria en la que se propone.

Al hablar del avance, expresamos nuestra convicción de que puede haber casos de auténtica penetración en la filosofía. Tal vez podamos explicar la ocurrencia, en determinado momento, de una penetración dada. Por ejemplo, si es verdad que ahora existe una mayor penetración de la complejidad del lenguaje religioso que antes, ciertamente hay razones para que esto haya ocurrido en el contexto del movimiento analítico y para que se haya puesto atención en el lenguaje de la filosofía moderna. Pero esto no quiere decir que la penetración a que nos referimos sea válida únicamente en la situación histórica en la que se dio.

Para resumir la línea de pensamiento que ha predominado hasta ahora, diremos que el hecho de que una visión global o seudoglobal del mundo esté condicionada históricamente de maneras específicas y muy diversas no conlleva la conclusión de que la verdad de todas las aseveraciones que hace un filósofo es simplemente relativa a su propia época. Por una parte, es muy posible que éste, al construir una filosofía general, aplique a circunstancias o situaciones específicas ciertos principios que tienen una validez más amplia. En otras palabras, el hecho de que se reconozca el condicionamiento histórico de una visión filosófica del mundo no implica necesariamente una teoría relativista de la verdad. Los autores de los textos de la filosofía escolástica solían incluir en éstos una refutación del relativismo, arguyendo la imposibilidad de plantearlo sin contradecirse a sí mismos. La validez de esta refutación depende de si la proposición es o no autorreferente. Como quiera que sea, parece estar claro que puede haber proposiciones perennemente verdaderas, en el sentido de que son ciertas siempre que se las enuncie. Supongo que, de acuerdo con el sentido común, se pensaría que la verdad de una aseveración como la de que "el presidente Carter está hablando con el presidente Brejnev por un teléfono trasatlántico" es relativa a la existencia de una situación determinada. Si Carter no estuviera hablando por teléfono con Brejnev, la aseveración sería falsa. No obstante, hay proposiciones de naturaleza hipotética o condicional que son verdaderas siempre que se enuncian. Una de ellas es la afirmación, por parte de un fenomenólogo, de que "la conciencia es siempre conciencia *de*".[2] En todo caso, si estamos dispuestos a aceptar que puede

[2] Puede decirse que esta aseveración es necesariamente verdadera en virtud del sig-

haber proposiciones necesariamente verdaderas, también debemos admitir que algunas de éstas pueden formar parte de sistemas filosóficos condicionados históricamente. No debemos saltar de la premisa de que las visiones del mundo están condicionadas históricamente a la conclusión de que todas las aseveraciones implícitas en esa visión del mundo están condicionadas históricamente en el sentido de que su verdad sea relativa a una situación histórica pasajera.

En este caso, nos preguntamos si no sería posible desarrollar un sistema filosófico perennemente verdadero que constara sólo de proposiciones necesariamente verdaderas. Presumiblemente la respuesta es sí, siempre y cuando sea posible ordenar las proposiciones de tal manera que integren un sistema. Se satisfaría esta condición si se pudiera demostrar, por ejemplo, que de una proposición última y absoluta se deducen otras en un orden específico. Es de suponer que tendríamos así un sistema perennemente verdadero. Sin embargo, aun si fuera posible desarrollar un sistema de este tipo y se llegara a hacerlo, reflejaría una concepción de la filosofía bastante estrecha. Con o sin razón, la gente espera que los filósofos no se limiten a enunciar proposiciones analíticamente verdaderas. Al mismo tiempo, no me sentiría yo dispuesto a aseverar que es imposible construir un sistema perennemente verdadero en el sentido que se mencionó, aunque posiblemente su relación con la realidad sería un tema de controversia.

La comprensión de otras culturas distintas de la nuestra

Afirmamos arriba que, si bien cualquier filosofía del pasado está condicionada históricamente de maneras específicas y hasta cierto punto es relativa a su tiempo, el hecho de que podamos especificar dichas maneras demuestra que podemos llegar a una auténtica comprensión de la filosofía en cuestión y que, en este sentido, podemos trascender nuestra época; aunque, claro, hay un sentido en el que no podemos hacerlo. Al mismo tiempo, puede comentarse que cuando establecemos distinciones, cuya arbitrariedad admitimos, entre las diversas culturas, consideramos a la cultura occidental como un todo en proceso de evolución. Y desde el punto de vista de la filosofía, hay mucho qué decir en favor de esta política. Puesto que los

nificado que se atribuye a los símbolos. Sin duda, éste es el caso. Al mismo tiempo, estamos hablando de la conciencia (si es que existe), y no de la palabra "conciencia" existiendo por sí misma, como diría Occam.

pensadores medievales tomaron mucho del pensamiento griego, y algunas maneras de pensar y ciertos conceptos que se manejaban en la antigüedad y en la Edad Media reaparecieron en la filosofía posmedieval. Ciertamente hubo también diferencias, y no podemos dar por hecho sin más, que sólo porque varios pensadores sucesivos utilizaron, por ejemplo, la palabra "sustancia", todos le conferían un mismo significado. Sin embargo, pese a los cambios, las diferencias y los nuevos planteamientos, hay un cierto grado de continuidad en la filosofía occidental. Y naturalmente sería de esperar que, en vista de esta continuidad, pudiéramos llegar a una comprensión auténtica del pensamiento de los filósofos occidentales del pasado. Aun si no estamos dispuestos a describir la filosofía europea como una serie de anotaciones a la obra de Platón, como lo hacía Whitehead, podemos no sólo evaluar su importancia para la actualidad, sino también intentar, por lo menos con cierto grado de éxito, interpretarlo en sus propios términos y juzgar qué es lo que él consideraba importante. No obstante, cuando se trata de culturas distintas de la nuestra, con las que Occidente tuvo poca relación hasta últimas fechas, la situación es muy distinta. Las maneras de pensar pueden diferir mucho entre sí. Por ejemplo, quizá esperemos encontrar en la filosofía china ciertos rasgos que consideramos esenciales en el pensamiento filosófico y, sin embargo, no los hallemos. Puede confundirnos el modo como hablan del "vacío" y del "no ser" los budistas Mahāyāna. Y tal vez topemos con aseveraciones que nos parezcan francamente contradictorias o ininteligibles. Si intentamos traducir el pensamiento oriental a categorías y conceptos occidentales, posiblemente lo estemos distorsionando. Si no lo traducimos a modos de pensar occidentales, es posible que perdamos la esperanza de comprenderlo. En otras palabras, ¿acaso no existen maneras de pensar relativas a las diferentes culturas e incomprensibles para aquellos que pertenecen a otra cultura?

Sin duda, hay modos de pensar relativos a una cultura dada, en el sentido de que son característicos de esta cultura y no de otra. Por ejemplo, en un libro sobre filosofía china antigua, el profesor Donald J. Munro, de la Universidad de Michigan, llama la atención sobre el hecho de que lo importante para los pensadores chinos eran las implicaciones de una aseveración o de una creencia para el comportamiento. Mientras que, en general, los filósofos occidentales se han interesado en la verdad o falsedad de las aseveraciones y en probarla, los pensadores chinos mostraban una "lamentable

falta de atención a la validez lógica de un principio filosófico'' (*The concept of Man in Early China,* p. ix). Les interesaban, en cambio, las repercusiones de una aseveración o de una creencia en el comportamiento humano. Pensemos que el profesor Munro tiene razón en lo que dice. Obviamente resulta entonces que ha comprendido un rasgo del pensamiento filosófico chino. Está advirtiendo al lector qué es lo que debe esperar. En realidad, debemos cuidarnos de dar por hecho que la tradición, las costumbres y la visión occidentales constituyen normas para emitir juicios absolutos. Pero, para decirlo en una forma bastante absurda, si una manera de pensar lo es realmente, es inteligible en principio, cualesquiera que sean las dificultades prácticas. De otro modo, se estaría afirmando que los miembros de otras culturas son tan radicalmente distintos de nosotros, que no se justifica el uso de un término descriptivo común como el de ser humano. Confío en que ninguno de nosotros aceptará este argumento.

VIII. ESQUEMAS Y LEYES EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

La teoría de las tres etapas de Dempf

En el prefacio señalé mi intención de decir en el último capítulo algo sobre la cuestión de si hay o no un esquema recurrente de desarrollo discernible en las filosofías de aquellas culturas en las cuales parece haberse desarrollado el pensamiento filosófico. Si no queremos hablar en una forma puramente abstracta, parece que lo más adecuado es proceder a un esbozo de una aseveración real en el sentido de que existe tal esquema. Espero que los siguientes comentarios exclarezcan mi propia actitud frente a esta cuestión en general.

En 1947 Alois Dempf, un filósofo de habla alemana, publicó en Viena un libro titulado *Selbstkritik der Philosophie:* en él representaba el pensamiento filosófico como sujeto a un proceso de desarrollo consistente en tres etapas sucesivas, en el sentido de que estas tres etapas se han presentado repetidas veces en la filosofía de cada una de las culturas que han tenido una filosofía. En primer lugar, está la filosofía como cultura. Esto es, que el pensamiento filosófico presupone una crisis cultural e intenta superarla proporcionando una justificación moral de la visión y los valores tradicionales. Un ejemplo sería el pensamiento de Confucio en China. En segundo lugar, está la filosofía como cosmología. Es decir, hay un intento por dar a la justificación moral de la tradición la estructura de una visión del mundo, de la concepción de un universo ordenado. Así, podría considerarse que Platón y Aristóteles colocaron la vida ética en un marco o un plano cosmológico o metafísico más amplio. En tercer lugar, existe la filosofía antropológica o personalista. El choque de distintas visiones del mundo o cosmologías da origen al relativismo y al escepticismo, y a su vez esta fase da lugar a que se centre la reflexión filosófica en el hombre en sí, esto es, en la persona humana. De manera que puede decirse que en la filosofía occidental moderna el personalismo y el existencialismo se han centrado en el hombre, mientras que el marxismo obviamente centra su atención en la historia del hombre y en la sociedad. Es más, en la medida en que el lenguaje y los conceptos expresados en lenguaje constituyen fenómenos humanos, podemos decir que, en cierto sentido, el llamado movimiento analí-

tico, que evita la elaboración de visiones del mundo al estilo antiguo, ha centrado su atención en el hombre.

Evidentemente, Alois Dempf tenía conciencia de las diferencias entre las diversas tradiciones filosóficas, que no podían explicarse simplemente en términos de este esquema general. Por ende, formuló una serie de hipótesis auxiliares. Por ejemplo, algunas diferencias podían explicarse en términos sociológicos. Digamos, si una crisis cultural adoptara la forma de un choque entre la aristocracia y una clase sacerdotal, y esta última saliera vencedora, el resultado sería una filosofía de orientación teológica. En cambio, si el choque fuera entre la aristocracia y la burguesía, y ésta triunfara, tendríamos como resultado una filosofía laica o seglar. Dempf también ofreció explicaciones psicológicas de las diferencias. Por ejemplo, en la etapa cosmológica del pensamiento, asoció el idealismo subjetivo al predominio de la voluntad; al idealismo objetivo con el predominio del intelecto (*Vernunft*); al naturalismo con el de la imaginación, y al materialismo con el de la razón calculadora (*Verstand*). Por otra parte, en la fase antropológica o personalista, Dempf asoció el predominio de la ética a la voluntad; el de la orientación mística, a la emoción, y el de la interpretación metafísica del hombre y su vida, al intelecto. Por supuesto, también admitía la influencia de factores tales como la religión y la vida económica en la filosofía.

La idea de un esquema o un ritmo recurrente en las filosofías de diferentes culturas es similar, por ejemplo, a la idea de Spengler de un esquema recurrente en las vidas de las civilizaciones. Es más, si se piensa que el desarrollo histórico de la filosofía sigue un determinado esquema general, y si las diferencias entre las filosofías de distintas culturas pueden explicarse en términos de causas que puedan descubrirse, presumiblemente podemos formular leyes que nos permitan hacer predicciones. De hecho, Dempf vislumbró estas leyes, y asignó la tarea de formularlas a lo que llamaba "la razón histórica".

Al mismo tiempo, Dempf no deseaba apoyar el determinismo ni una teoría rígida de los ciclos. Reconocía lo que descubrió como "la razón constructiva", lo cual nos permite ver, por ejemplo, la parcialidad de una determinada teoría o posición filosófica. En este caso, suponemos que no es necesario que se repita la teoría. En realidad, Dempf consideraba que la filosofía estaba adoptando una postura cada vez más autocrítica y autolimitante, y al parecer no veía la filosofía personalista simplemente como la etapa final del pensamiento filosófico de una cultura, sino también como un avance, en

un sentido valorativo. Este intento de combinar una teoría cíclica con el reconocimiento de la posibilidad de un progreso global, nos hace pensar en las filosofías de la historia de Vico y de Herder.

Tomemos ahora en cuenta algunos puntos relacionados con la aplicabilidad del esquema de las tres etapas de Dempf. Es de desear que subrayemos el hecho de que se está utilizando el esquema simplemente como ejemplo de las teorías de los esquemas recurrentes en la historia de la filosofía, para llamar la atención de una manera general sobre estas teorías. En el libro que se mencionó arriba, Dempf identifica trece épocas culturales en las que la filosofía ha dejado entrever lo que él llama un esquema normal de desarrollo. Por ejemplo, en el pensamiento de la India distingue cuatro períodos culturales, mientras que enumera como unidades separadas la filosofía griega, la filosofía del mundo helenístico-romano, la filosofía cristiana en la antigüedad, la filosofía medieval, la filosofía renacentista y la posrenacentista. Si nos ocupáramos específicamente de la exégesis de la teoría de Dempf como tal y de hacer comentarios sobre ella, obviamente tendríamos que tomar en cuenta su clasificación de los períodos culturales. Pero, independientemente de sus méritos o sus defectos, tengo la intención de excluirla. En cierto sentido, esto puede ser una injusticia para Alois Dempf. Sin embargo, como ya se señaló, simplemente estoy utilizando su esquema de las tres etapas como punto de partida para llamar la atención sobre este tipo de teorías en general.

COMENTARIOS EN TORNO DE ESTA TEORÍA

Un punto en favor del esquema de las tres etapas sugerido por Dempf es que, mientras por una parte la imposibilidad de declararlo falso no es obvia, por la otra no se encuentra tan estrechamente ligado al desarrollo del pensamiento filosófico en una cultura específica, que resulte sorprendente verla ejemplificada en todas las culturas en las que se desarrolló la filosofía. Supongamos que afirmo haber descubierto que todas las filosofías siguen un esquema de objeción y réplica. Tal vez el lector se inclinará a comentar que, lejos de ser un descubrimiento nuevo, podría postularse de antemano la manifestación universal de este esquema, en vista de la naturaleza de la filosofía.[1] Porque si descartamos el "filosofar", que consiste en re-

[1] Obviamente la frase "objeción y réplica" está tomada de Toynbee. Pero sim-

petir los argumentos y las teorías de un pensador eminente, ¿acaso no debe ser la filosofía, por su misma naturaleza, sino una respuesta a alguna clase de reto? No obstante, podría argumentarse que el esquema de las tres etapas de Dempf no se verifica de hecho en la filosofía de tal o cual cultura. En todo caso, existe la posibilidad real de esta argumentación. Al mismo tiempo es cierto que no se advierte de inmediato el hecho de que el esquema se aplica únicamente a la filosofía de una cultura en particular, o de que está basado simplemente en la reflexión sobre una tradición filosófica en particular. Por lo tanto, parece ser que podemos considerar el esquema como una hipótesis empírica cuya verdad o falsedad puede ser demostrada mediante el examen de los datos históricos.

Es factible que se quiera apoyar la tesis de Dempf. Pero también es posible dar argumentos razonables en contra de su aplicabilidad universal. Y es muy díficil, quizá imposible resolver definitivamente esta cuestión. Esto es en realidad lo importante: si hacemos a un lado tanto las teorías que, según la naturaleza del caso, deben verificarse, como aquellas que consideran poco probable que se verifiquen universalmente, y nos concentramos en aquellas teorías que podrían o no verificarse universalmente, es muy probable que seamos incapaces de decidir de manera definitiva si se verifican universalmente o no. Esto depende en buena parte de cuáles sean los elementos de la filosofía de una cultura que deseamos subrayar. Poniendo insistencia en ciertos elementos, quizá encontremos una razón convincente para aseverar que el esquema se verifica. Pero sería igualmente posible hacer hincapié en otros elementos, sin incurrir en la perversidad, y ofrecer un motivo convincente para aseverar que no se comprueba. No pretendo sugerir que no deba llevarse a cabo la reflexión en torno a la filosofía comparada con miras a determinar si se discierne o no algún esquema recurrente de desarrollo. Y obviamente es cierto que los defensores de uno de estos puntos de vista pueden estar convencidos de que cuentan con un argumento mejor para apoyar su visión, que los defensores de otro punto de vista. Al mismo tiempo, puedo entender que alguien sostenga que este tema es imposible de manejar, o bien que no podemos llegar a una conclusión definitiva y aceptada por todos, y es preferible que limitemos nuestra atención a aquellas preguntas que pueden contestarse más fácilmente.

plemente se utiliza para ilustrar un argumento, no para atacar a Toynbee, a quien evidentemente le interesaba identificar los cambios, las respuestas y las faltas de respuesta particulares en las vidas de determinadas civilizaciones.

Una vez formulado este punto de vista general, quisiera agregar algunos ejemplos. Por la razón que se señaló arriba, es mejor que nos olvidemos de Alois Dempf y recordemos simplemente el esquema de las tres etapas: la filosofía en un sentido cultural, como cosmología y en un sentido antropológico o personalista.

Supongamos, para fines de argumentación, que es razonable considerar a China como una unidad cuando se trata de distinguir entre diferentes culturas.[2] Ciertamente es razonable afirmar que el marco de la antigua filosofía china estaba constituido por una crisis cultural o por lo menos social, por la desintegración progresiva del sistema feudal y un creciente estado de inquietud y agitación. Así, podemos considerar que Confucio transmitió el antiguo legado cultural y lo interpretó y defendió a la luz de sus propias ideas éticas. También puede juzgarse que los antiguos sabios taoístas intentaron mostrar al hombre cómo debería vivir en un mundo de inseguridad e inquietud, aunque es evidente que su concepción del ideal de la vida humana difería del de Confucio y sus seguidores. Por otra parte, los legalistas se ocupaban de promover la adopción de las medidas políticas y sociales que se juzgasen necesarias si se quería remediar los males de la sociedad contemporánea. Por lo que toca a una fase cosmológica, podríamos hacer referencia al proceso de desarrollo dentro del confucianismo, que culminó en el neoconfucianismo, un movimiento que incorporaba elementos del budismo y del taoísmo. ¿Y qué podríamos decir de una fase antropológica o personalista? Podemos considerar que está representada en el budismo por la tendencia, conspicua en el budismo Ch'an a hacer hincapié en la experiencia personal a expensas de la concentración en la exégesis, de las escrituras o de la especulación teórica. Posiblemente también nos referiríamos a lo que se puede describir como el movimiento de "retorno a Confucio" bajo la dinastía Ch'ing o Manchú. Es más, si incluimos en nuestra idea de cultura china los recientes sucesos, también podríamos referirnos naturalmente a la filosofía antropocéntrica que ha remplazado al confucianismo como ideología oficial en china.

Al mismo tiempo, también es posible ofrecer argumentos en contra de la aplicabilidad del esquema de las tres etapas a la filosofía china. Por ejemplo, podríamos hacer hincapié en el hecho de que

[2] En el libro que se mencionó arriba, lo que Dempf entendía por "filosofía china" no iba más allá del siglo I a.C. En su opinión, disponía aún de demasiado poco material de estudio para poder tratar adecuadamente la filosofía china posterior.

la especulación cosmológica se remonta a épocas muy antiguas en China y está representada por la teoría del *yin* y el *yang,* por no mencionar la teoría taoísta del Uno. De hecho, es mucho más natural que se haga hincapié en los aspectos éticos del antiguo pensamiento chino, que en los elementos cosmológicos. Pero en este caso es posible que deseemos sostener que el pensamiento chino siempre fue antropológico en el sentido de que hacía hincapié en la primacía de lo ético. Ni aun los neoconfucianistas abandonaron la idea de la orientación práctica del pensamiento, si bien algunos pensadores hicieron hincapié en la indagación objetiva de los "principios" de las cosas.

Por supuesto que un defensor del esquema de las tres etapas podría hacer frente a este tipo de objeciones. Podría señalar, por ejemplo, que la teoría en cuestión no postula el abandono del pensamiento ético en favor del cosmológico, sino que más bien se la formuló para dar un marco a una serie de valores o a una idea de cómo debería vivirse la vida. Pero no es mi intención aseverar que la teoría de las tres etapas, tal como se aplica a China, es imposible de defender. Por el contrario, puede presentársela en una forma convincente. Lo que estoy sugiriendo es que su defensor pone el acento en determinados rasgos escogidos del pensamiento chino, aunque es posible dar razones válidas para subrayar otros elementos diferentes.

Si nos centramos en el caso de la India, sin duda podremos hallar una crisis cultural, si la buscamos. Sin embargo, podemos hacer referencia a las primeras invasiones y al choque entre las creencias y actitudes tanto de los invasores como de los pueblos nativos, si bien se ha reconocido que, en buena parte, este tema permanece en la oscuridad. También podemos observar en el desarrollo de las escuelas védicas una reacción a la crisis producida por el surgimiento y la expansión del budismo y del jainismo. Ahora podemos proceder a señalar que en algunas escuelas, como la Śāṁkhya, se propusieron teorías cosmológicas que constituían un marco para un modo de vida. Por último, podría argumentarse que en las filosofías de Rāmānuja y Madhva, en la escuela Vedānta, podemos ver una reacción personalista en contra de la Advaita Vedānta de Śaṁkara.

No obstante, en su mayor parte, la filosofía de la India era antropológica en el sentido de que estaba orientada hacia la iluminación y la liberación del hombre. Esto es cierto, incluso el sistema de Śaṁkara. De hecho, puede llamarse la atención sobre el budismo, que guarda un silencio relativo por lo que se refiere a los problemas me-

tafísicos, como ejemplo de una filosofía centrada en el hombre y su meta o su destino en la vida. Pero apenas si podemos utilizar el budismo antiguo para demostrar que la etapa final de la filosofía de la India fue personalista. (Aunque en general los budistas rechazaban la idea de un yo sustancial permanente, el budismo era en esencia un modo de vida para los seres humanos.) Porque el budismo es anterior, no posterior, al desarrollo de las escuelas védicas de la India. Es más, si dividimos el pensamiento de la India en períodos culturales y tomamos la expansión del budismo como el final de la primera etapa, estamos abiertos a la sugerencia de que nuestra división está hecha a la medida de una visión preconcebida de las etapas sucesivas del desarrollo de la filosofía. (Dempf distinguió la "antigua filosofía de la India" (que abarca hasta el año 300 a.C.) de la "filosofía media de la India", la filosofía "neobudista" y la "filosofía hinduista" de alrededor del año 600 d.C.).

Por lo que toca al Islam, pueden hacerse objeciones graves a la política de tratar el mundo islámico como una unidad cultural. Sin embargo, si estamos de acuerdo en tratarlo como una unidad para fines de argumentación, sin duda podremos encontrar argumentos en favor de la aplicabilidad del esquema de las tres etapas. De modo que es razonable que veamos una crisis cultural en el contacto de los pueblos árabes con otras maneras de pensar y con la crítica externa de sus creencias musulmanas, crisis que dio origen a los inicios del pensamiento filosófico en un contexto teológico. Pienso, por ejemplo, en los teólogos Mu'tazilites que discutieron algunos temas filosóficos, como la cuestión de la libertad del hombre, y en el pensamiento de Al-Kindī, en la primera mitad del siglo IX, dirigido hacia la defensa de las creencias musulmanas, pero que contribuyó a dar al islamismo antiguo una terminología filosófica. En las filosofías de los filósofos musulmanes más eminentes del medievo, como Avicena, podríamos distinguir una fase cosmológica del pensamiento, de inspiración en gran parte neoplatónica. Y podría argumentarse que, por una parte, la filosofía de la historia de Ibn Jaldún, y por la otra, las tradiciones iluminacionista y sufi en Persia, representaron una fase subsiguiente antropológica o personalista.

Sin embargo, es posible hacer hincapié en otros aspectos del pensamiento islámico que nos darían una imagen bastante diferente. Por ejemplo, es cierto que la filosofía o teosofía sufi y otras líneas afines de pensamiento hacían hincapié en el asceso del alma humana hacia Dios; pero algunos prefieren subrayar otros aspectos de la fi-

losofía islámica en Persia, tales como el desarrollo de la metafísica de la existencia, desde Suhrawardī, en el siglo XII, hasta Sabzawārī, en el siglo XIX. Esto no implica que estos pensadores fuesen indiferentes al misticismo religioso. Quiere decir simplemente que, sin incurrir en ninguna perversidad obvia, podríamos optar por subrayar los aspectos metafísicos y cosmológicos de su pensamiento y considerar más bien que proporcionan un marco metafísico a la religión esotérica musulmana, y no que representan una fase antropológica o personalista de la filosofía, en el sentido en que puede verse esta fase como una reacción al choque de cosmovisiones distintas.

En los párrafos anteriores hemos tratado las culturas de China, la India y el Islam como unidades. Cuando pensamos en la filosofía occidental, es probable que sea cierto que lo dividimos en períodos y hablamos, por ejemplo, de la filosofía griega o de la filosofía medieval. Con frecuencia se tiene la impresión, difícil de evitar, de que existe alguna relación entre este asunto y los grados de ignorancia y de conocimiento. Piénsese en China. Probablemente la mayoría de nosotros no estemos familiarizados con la filosofía china, fuera de algunos conocimientos generales sobre una figura mundialmente conocida, como Confucio. Y quizá por esto no se nos ocurre poner en duda que sea adecuado tratar la filosofía china como una unidad, sobre todo si tenemos conciencia de que los chinos se inclinaban a considerar que durante siglos su país se había mantenido bastante cercano al mundo civilizado, así como de que, en el curso de su historia, China llegó a entrar en un estado de relativa petrificación. Sin embargo, en el caso del islamismo, es muy posible que cuestionemos poder tratar la cultura islámica como una unidad. Y si concentramos nuestra atención en Occidente, al que conocemos mejor que China, India o Islam probablemente pensaremos de inmediato en términos de las divisiones tradicionales. Después de todo, tenemos conciencia de que la sociedad medieval difería de maneras específicas de la sociedad griega, y de que el mundo occidental posrenacentista se distinguía del mundo medieval en algunos aspectos importantes. Por lo tanto, puede parecer que, si nos proponemos probar la validez del esquema de las tres etapas para la cultura occidental, deberíamos aplicarlo, más que al pensamiento occidental en conjunto, a cada uno de los períodos que solemos distinguir y ver si corresponden o no. Además, si bien es cuestionable que podamos considerar el pensamiento occidental (o, para el caso, el pensamiento chino, islámico o de la India) como una totali-

dad, al menos podemos tratar la filosofía de la antigüedad y la medieval como totalidades, incluso a pesar de que es muy díficil, por ejemplo, determinar cuándo comenzó y cuándo terminó la Edad Media.

Sería prácticamente imposible intentar probar en este capítulo el esquema de las tres etapas, aplicándolo a la filosofía occidental en conjunto y a cada uno de los períodos en los que podríamos dividirla. Por lo tanto, deberemos contentarnos con unas cuantas observaciones para ilustrar el asunto en general.

Pensemos unos instantes en la antigua filosofía griega. Se ha considerado por tradición que esta filosofía es predominantemente cosmológica, que se ocupa de la naturaleza del mundo en el cual nos encontramos. Tal vez parezca que presuponía, no una crisis cultural, sino el establecimiento de una civilización urbana relativamente estable en las ciudades griegas de Jonia y del sur de Italia, de un medio que permitía la libre expresión de un espíritu de indagación objetiva, de la curiosidad sobre la que habla Aristóteles. En otras palabras, puede parecer que la reflexión en torno de la filosofía griega antigua indica que es falso el argumento de que el comienzo de la filosofía en cualquier cultura presupone una crisis cultural que intenta resolver. Obviamente, en este caso es igual que pensemos en términos de la filosofía occidental en conjunto o de la filosofia griega como una unidad aparte.

Sin embargo, también podría argumentarse que la crisis consistía precisamente en el desarrollo de la civilización urbana griega, en el sentido de que proporcionó un medio más complicado, en el cual se ponían en duda las creencias y los mitos tradicionales. En otras palabras, puede argumentarse que los antiguos filósofos griegos intentaron superar una crisis cultural, esto es, en la medida en que su pensamiento estaba orientado a reemplazar el mito por una reflexión filosófica razonada. Ciertamente puede parecer que los aspectos cosmológicos de la antigua filosofía griega dan a esta interpretación una apariencia artificial y forzada. Pero, desde luego, había otros aspectos, sociales, éticos y religiosos. Si estuviéramos dispuestos a tachar a los antiguos filósofos griegos de científicos primitivos y a considerar a Sócrates como el primer filósofo verdadero de Grecia, ciertamente podríamos identificar la crisis con la iluminación del siglo v en Atenas, y confirmar así la aplicabilidad de la teoría de las tres etapas. Sin embargo, éste no es un procedimiento que me parezca recomendable. Al parecer, la descripción más adecuada para

los presocráticos es la de filósofos. Aun así, podrían llegar a encontrarse motivos para afirmar que la filosofía antigua realmente representó o encarnó una respuesta a una crisis cultural.

Un ejemplo más debería bastar. Si tratamos la filosofía medieval como una unidad aparte y queremos argumentar que en su etapa final era de carácter antropológico o personalista, podemos hacer referencia a varios rasgos del pensamiento de la Edad Media tardía. Podríamos mencionar, como un ejemplo, la queja, común en ese tiempo, de que los estudios académicos eran áridos y de que se encontraban muy lejos de los aspectos del hombre que los críticos juzgaban importantes; también podríamos hacer hincapié en el desarrollo del misticismo especulativo como lo representan autores tales como Eckhart y Gerson. En este caso, podríamos incluso afirmar que el propio estudio de la lógica —a cuya prominencia se debía, en parte, esta impresión de aridez— representaba una etapa antropocéntrica de la filosofía, en el sentido de que el pensamiento humano era su objetivo de estudio. Seguramente, algunas veces la crítica que hacían los filósofos del siglo XIV de los argumentos y las teorías metafísicos de sus predecesores guardaba una relación estrecha con el argumento de que la pureza de la fe cristiana había sido contaminada por la metafísica greco-islámica.[3] Así, podría argumentarse que el movimiento crítico se ocupaba de las doctrinas cristianas, no de la persona humana. Sin embargo, se ocupaba indirectamente del hombre. Por ejemplo, una de las objeciones al tipo de metafísica expuesto, digamos, por Avicena, era que, en efecto, representaba el universo como un sistema imbuido para la necesidad; obviamente esta visión tendría implicaciones relacionadas con el ser humano.

No obstante, también es posible argumentar que lo que algunos describen como misticismo especulativo era más bien una teología que una filosofía. Lo que Gerson exigía, por ejemplo, era que se pusiera más hincapié en la vida cristiana, o en el ascenso del alma hacia Dios; en otras palabras, que se diera un lugar mucho más prominente a la teología ascética y mística, y que se prestara atención al hombre como un todo, y no sólo a su comprensión intelectual

[3] Esta idea parece haber constituido un elemento de pensamiento de Occam. Pero hubo otros filósofos del siglo XIV, como Nicolás d'Autrecourt, cuyas críticas de las teorías y los argumentos metafísicos anteriores se inspiraban evidentemente en una idea estricta de lo que constituía una prueba demostrativa y en tendencias empiristas, más que en una preocupación por liberar a la teología cristiana de influencias ajenas a ella.

de fórmulas de fe. En realidad esta actitud mostraba un interés en el hombre y en su vocación cristiana; pero podría argumentarse que ante todo era éste un asunto de los estudios teológicos. En cuanto a los estudios de lógica, se ocupaban en realidad del pensamiento humano, y no del divino; pero no debemos olvidar que era un movimiento dirigido a una mayor formalización de la lógica y a su separación de las consideraciones psicológicas. Es más, quizá algunos prefieran insistir más que lo que generalmente se ha hecho en la teoría del ímpetu, que cobró bastante auge en el siglo XIV y que pudo haber dado lugar a una visión mecanicista del mundo, es decir, a la idea de un ímpetu o una energía originalmente impartida por el Creador y que se transmite de un cuerpo a otro.

LA TEORÍA DE UN ESQUEMA COMÚN Y LA FORMULACIÓN DE UNA LEY GENERAL

No se quiere decir, con las observaciones anteriores, que la teoría de las tres etapas sea insostenible. Como ya se señaló, pueden encontrarse argumentos convincentes para apoyarla. Por ejemplo, si optamos por considerar que la filosofía griega representa una unidad cultural aparte, podemos argumentar, de manera convincente, que Sócrates intentó superar, por medio de un esclarecimiento de los conceptos relacionados con los valores morales, la crisis que culminó en el fermento intelectual de la Atenas del siglo V, a cuya vida ética Platón y Aristóteles contribuyeron a dar un marco metafísico o cosmológico. Y podemos sostener que en el pensamiento griego tardío la filosofía tendió a convertirse cada vez más en un modo de vida, en una guía de cómo debía vivir su vida el individuo humano para alcanzar la paz interior, e hizo hincapié en diversos aspectos; por ejemplo, algunas veces en la ética, otras en la religión mística. De manera similar, pueden encontrarse argumentos razonables para sostener que la filosofía de la cristiandad occidental en el medievo ejemplificaba la teoría de las tres etapas. Y no tengo la intención de negar que puedan darse argumentos dignos de crédito para afirmar que las culturas no occidentales seguían el mismo esquema.

Al mismo tiempo, es evidente que, antes de que podamos preguntarnos si se observa o no un esquema recurrente de desarrollo común a las filosofías de diferentes culturas, tenemos que identificar las culturas. Y no parece probable que podamos hacerlo en una forma exenta de una cierta crítica. Se ha argumentado además que, aun

si damos por hecho que nuestra identificación de las diversas culturas es satisfactoria, la validez de la tesis de que puede observarse un esquema recurrente común de desarrollo depende en buena medida de cuáles sean los rasgos de una tradición filosófica en los que elijamos insistir, y de la probabilidad de que existan diferentes juicios al respecto, esto es, sin emitir juicios obviamente truculentos.

Puede decirse de esto que es mucho el ruido y pocas las nueces. Después de todo, cualquier hipótesis empírica es revisable en principio. ¿Qué importa si son posibles varias hipótesis diferentes? Puede haber interpretaciones bastante distintas del pensamiento de un filósofo individual, como Platón o Kant. Por lo tanto, es natural que se piense que será posible trazar imágenes bastante diferentes del desarrollo de la filosofía en una cultura dada. Si no se considera que la posibilidad de que existan diferentes intepretaciones del pensamiento de un filósofo individual es una buena razón para abandonar los intentos de interpretarlo, ¿por qué ha de juzgarse entonces que la posibilidad de trazar imágenes bastante diferentes de las filosofías de las diversas culturas es una razón convincente para abstenerse de indagar si existe o no un esquema recurrente de desarrollo en las filosofías de estas culturas? Seguramente habrá diferencias si las culturas son realmente distintas, y podemos tratar de ponerlas de manifiesto. Pero también es un asunto de legítimo interés preguntarse si hay un elemento común, un esquema común de desarrollo, que sea discernible pese a las diferencias.

Este tipo de argumento no sólo es comprensible, sino también válido. Sin embargo, se basa en un malentendido. Como ya se dijo, no tengo intenciones de condenar que se pregunte si existe o no un esquema común de desarrollo en las filosofías de diferentes culturas. Parece ser un tema de interés considerable. Al mismo tiempo es dudoso que preguntarse esto dé como resultado lo que se podría describir propiamente como el conocimiento de una ley que nos permita predecir el futuro de la filosofía. Si nos proponemos interpretar a Platón, a Kant o a Hegel, es improbable que estemos interesados en la predicción. Nos interesará la exégesis, y quizá también la evaluación. No obstante, si emprendemos la tarea de investigar si se observa o no un esquema recurrente de desarrollo común a todas las distintas culturas, podemos muy bien tener en mente descubrir una ley del desarrollo del pensamiento filosófico, una ley que nos permita hacer predicciones. Pero aun si decidimos que en las culturas del pasado el desarrollo de la filosofía generalmente ha se-

guido un esquema común muy amplio, no sabemos si esto sería o no una base suficiente para concluir que deba seguirse el mismo esquema en el futuro. En el pasado, las naciones se inclinaron a resolver sus diferencias, más o menos importantes, por medio de la guerra. ¿Podemos suponer que existe una ley según la cual se seguirá el mismo esquema de conducta en el futuro? Esperemos que no.

EL CONCEPTO DE LEY

Sin embargo, podría argumentarse que, si bien puede resultar difícil demostrar que hay una ley general que rige el desarrollo del pensamiento filosófico, análoga a la ley de las tres etapas formulada por Augusto Comte, es decir, una ley que rige la historia de la humanidad, es muy posible que puedan formularse leyes más específicas relacionadas con el desarrollo de la filosofía. Puede haber, por ejemplo, determinadas secuencias recurrentes que permitan formular leyes basadas en la experiencia y dotadas de una cualidad profética. Obviamente, si pretendemos discutir la pregunta de si la reflexión en torno del desarrollo histórico de la filosofía permite o no formular leyes, es deseable que tengamos una idea clara de lo que se ha de entender por ley. Puesto que no nos ocupamos de los preceptos morales ni de la ley en el sentido de la ley real del Estado, tenemos que buscar un paradigma en la ciencia. Topamos entonces con la dificultad de que a los científicos activos por lo general no les causa ningún problema afirmar de manera explícita cuáles son las condiciones necesarias para que pueda considerarse que *p* es una ley; mientras que puede haber diferencias de opinión entre los filósofos de la ciencia. Tal parece que si queremos discutir el tema de las leyes en relación con el desarrollo histórico de la filosofía, deberíamos buscar nuestro paradigma en la ciencia social, más que en la ciencia física. Pero dado que la ciencia física se desarrolló antes que la social, ésta ha tendido a ver en la primera un paradigma, aun cuando no tardó en darse cuenta de que su norma no era la de una ley estrictamente universal. (Esto no quiere decir que la ciencia física simplemente utilice el concepto de una ley estrictamente universal, que no es el caso.)

Al parecer, se ha acordado que, para que se considere una aseveración como una ley, ésta no debe ser tautológica y debe limitar el campo de sus posibilidades, en el sentido de que en principio es posible que sea falsa. Por lo tanto, podemos excluir las tautologías y

por supuesto, también las definiciones. Es más, para que se considere una aseveración como una ley, debe tener un carácter universal. Deberían excluirse las aseveraciones sobre cosas o personas en particular y sobre una época en particular. Evidentemente, no puede considerarse como ley una aseveración como la que sigue: "El presidente Brejnev se encuentra ahora de pie en el mausoleo de Lenin, viendo pasar una marcha". Al mismo tiempo, tenemos que admitir no sólo las leyes estrictamente universales, sino también las leyes estadísticas. Este parece ser un requisito para la reflexión tanto sobre la ciencia física moderna como también sobre las ciencias sociales.

¿Qué diremos con respecto a la verdad? Si estamos dispuestos a aseverar que no es posible predicar la verdad o la falsedad de las leyes, no nos haremos la pregunta anterior. Pero si no estamos dispuestos a adoptar esta postura, ¿habremos de decir que *p* debe ser verdadera para que se le considere una ley? Me parece que afirmar que *p* es una ley equivale a afirmar que es verdad. Y si después se demuestra la falsedad de *p*, supongo que nos inclinaríamos a decir que, si bien se suponía que era una ley, quedaba demostrado que, después de todo, no lo era. Al parecer esto implica que, para ser una ley, *p* debe ser verdadera. Sin embargo, la dificultad estriba en que, si en principio toda ley empírica está sujeta a revisión, no es posible verificarla en un sentido que excluya esta característica. Tal vez podamos hacer una distinción entre las aseveraciones que tienen la apariencia de leyes, o cuasi-leyes, y las leyes propiamente dichas, entendiendo por "leyes" aquellas cuasi-leyes cuya verdad ha sido suficientemente probada como para que la comunidad científica las reconozca como leyes, aun cuando sigan estando sujetas en principio a revisión. Después de todo, generalmente entendemos por leyes científicas aquellas aseveraciones que tienen la apariencia de leyes y que son reconocidas como tales, aun cuando no excluyamos la posibilidad de que sea necesario someterlas a revisión.

No obstante, parece ser que los científicos no están dispuestos a aceptar cualquier generalización empírica como correspondiente a la descripción de ley. Y nos preguntamos entonces, ¿cuáles son los criterios para distinguir entre las leyes y las generalizaciones empíricas que no pueden considerarse con razón como leyes? En general, se ha sugerido que los científicos no reconocen como ley ninguna generalización empírica que no tenga una función visible dentro del marco de una teoría científica ni una relación con las demás aseve-

raciones incluidas en la teoría.[4] Tal vez sea éste el caso; pero presumiblemente es posible reconocer como tal una ley experimental antes de que se integre al marco de una teoría científica.

Lo que hemos dicho hasta ahora parece tener una aplicabilidad limitada en el campo de la historia de la filosofía. Sin embargo, si estamos buscando leyes en este campo, en todo caso podemos excluir las tautologías, las definiciones y las aseveraciones singulares, y tomar en cuenta solamente las generalizaciones universales del tipo de "Todos los A son B".[5] Obviamente estas aseveraciones tienen una cualidad predictiva. Si pretendemos llevar más adelante nuestra discusión, tenemos que dar a la palabra "ley" un significado bastante amplio. Estamos acostumbrados a oír hablar de la ley de Parkinson. Y en una ocasión leí una novela en la que uno de los personajes enunciaba lo que llamaba, si mal no recuerdo, la "ley de la manzana", como la idea de que no hay mal que por bien no venga. Sin duda podemos imaginar casos en los que el bien fue lo suficientemente asombroso e importante como para grabarse en la mente y predominar sobre el mal, y en este sentido, la supuesta ley presumiblemente expresaba una tendencia. Puede pensarse, de hecho, que hablar de la "ley de la manzana" es un chiste irrelevante. Pero algunos autores están dispuestos a hablar de leyes, o por lo menos de "cuasi-leyes", que sostienen tendencias tales como las psicológicas y que se cumplen bajo ciertas condiciones aún no especificadas. El caso es, simplemente, que incluso si se considera deseable en teoría que se dé un significado universal claro y definido a la palabra "ley", la práctica común se encuentra muy lejos de es-

[4] Esto no necesariamente significa que debe ser posible deducir una ley de otra ley superior a ella, en el sentido en que Newton dedujo las leyes de Kepler a partir de sus leyes generales del movimiento. Ya que puede haber leyes que funcionen, por lo menos por el momento, como definitivas. Por lo que toca a la distinción entre las leyes experimentales y las teorías, algunos filósofos han sostenido que estas últimas incluyen términos que se refieren a los inobservables, cosa que no sucede con las leyes experimentales. Otros filósofos han argumentado que esta distinción entre observables e inobservables es relativa, y que no es posible precisarla.

[5] Algunos filósofos han argumentado que si una "ley" se limita a expresar las regularidades de hecho observadas ("los universales de hecho"), no puede restringir las posibilidades, puesto que no cubre las instancias no realizadas. Por ende, debe haber un elemento de necesidad en las leyes. No obstante, los filósofos que defienden una línea de pensamiento como la de Hume no quieren reconocer este elemento de necesidad, y pretenden demostrar que, aun cuando las leyes expresan las regularidades observadas, pueden cubrir, sin embargo, las instancias no realizadas y restringir así el campo de la posibilidad. Esto es otra muestra de una área de conflicto en la discusión del concepto de ley.

te ideal. No obstante, como hemos señalado, hay límites en cuanto a lo que podemos describir como leyes.

GENERALIZACIONES A PARTIR DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Hagamos ahora referencia a la tesis propuesta por Étienne Gilson. Éste sostenía que si un filósofo sienta determinadas premisas sin determinar sus implicaciones de una manera consistente y exhaustiva, otro u otros filósofos acabarán por hacerlo. Sin duda, todos podemos pensar en algunos ejemplos de lo que Gilson tenía en mente. Aristóteles extrajo las conclusiones, o lo que él consideraba las conclusiones, de la teoría platónica de las Ideas o Formas, con el propósito de demostrar que esta teoría era insostenible. Por otra parte, con frecuencia se ha dicho que Hume extrajo conclusiones de las premisas empiristas planteadas por Locke que este último no había extraído. Y el filósofo alemán Fichte pensaba que Kant no había sido capaz de extraer la conclusión adecuada de sus propias premisas, puesto que, pese a las instancias de Fichte, se negó a eliminar la cosa en sí. Es más, no se necesita buscar mucho entre los artículos de las revistas contemporáneas de filosofía para dar con ejemplos de filósofos que señalan lo que consideran que implican las aseveraciones de una colega suyo.

No es muy difícil imaginar casos en los que las implicaciones de las aseveraciones de un filósofo no hayan sido determinadas exhaustiva y consistentemente. Aun si admitimos la posibilidad de que se haya estudiado a un buen número de filósofos poco conocidos en tesis doctorales y monografías eruditas, sin duda ha habido filósofos cuyos escritos han sido ignorados. Por otra parte, un cambio de dirección en el pensamiento filosófico, en la línea predominante, podría llevar a que se guardaran en silencio algunas teorías. Sin embargo, en ciertas condiciones podemos afirmar que la reflexión en torno de la historia de la filosofía demuestra que hay una tendencia a determinar las implicaciones de las premisas planteadas por los filósofos, cuando ellos mismos no las han determinado. Y si estamos dispuestos a considerar como una ley, o por lo menos como una cuasi-ley, la aseveración general de que existe una tendencia que se realiza en ciertas condiciones no especificadas, podríamos considerar la tesis de Gilson como una ley o como una cuasi-ley.

Veamos otro ejemplo. Si pensamos en la manera como se desarrolló la filosofía griega antigua después de Parménides, o el modo

como siguió al monismo de Spinoza la monadología de Leibniz, la transición entre el idealismo absoluto de Bradley y Bosanquet y el pluralismo de G.E. Moore y Bertrand Russell, o la manera como siguieron en la escuela Vedānta, al no dualismo de Śaṁkara, el no dualismo calificado de Rāmānuja y, después, el llamado "dualismo" o pluralismo de Madhva, entonces podemos concluir que existe una secuencia recurrente tal, que justifica nuestra aseveración de que a la afirmación del monismo siguen la afirmación y la reafirmación del pluralismo. (Obviamente nos referimos aquí al monismo sustantivo, no el monismo atributivo [la doctrina de que todas las cosas son de una misma clase, es decir, están hechas de un mismo material]. Esto último es bastante compatible con el monismo, puesto que puede haber una pluralidad de cosas de una misma clase.) En otras palabras, podríamos afirmar que existe una ley, confirmada por la historia, de que a la afirmación del monismo sigue la afirmación del pluralismo. (He oído a un filósofo sugerir que esto es una tautología. Pero no veo que sea éste el caso).

He aquí un ejemplo más. En la filosofía griega, a las cosmologías presocráticas siguió el cuestionamiento escéptico del siglo V a.c., y al pensamiento especulativo de Platón y Aristóteles siguió el escepticismo que predominó en la academia platónica hasta el resurgimiento del dogmatismo. En la Edad Media, los pensadores del siglo XIV criticaron los argumentos metafísicos propuestos por sus predecesores y limitaron el alcance de lo que podríamos llamar el razonamiento filosófico. En el mundo posmedieval, a la sucesión de los sistemas materialistas siguió el cuestionamiento y el rechazo de la metafísica racionalista por parte de Kant, mientras que a la especulación metafísica del idealismo alemán poskantiano siguió un movimiento de "retorno a Kant". En la Gran Bretaña, a las construcciones sintetizantes de los idealistas siguió el movimiento analítico en sus diversas formas. En China, cuando el confucianismo llegó a desarrollar la especulación cosmológica y metafísica, ésta se entremezclaba de tanto en tanto con líneas de pensamiento naturalistas y materialistas. Así, podemos inclinarnos a formular la generalización de que a una etapa metafísica del pensamiento sigue una etapa crítica y de cuestionamiento; esta generalización nos permite predecir que si se llega a dar en el futuro una etapa metafísica del pensamiento, le seguirá una etapa crítica. En realidad, hay algunos inconvenientes que debemos tener en consideración. Por ejemplo, si bien en apariencia hubo una línea de pensamiento escéptica en

la filosofía de la India, fue anterior, no posterior, a la consolidación y el desarrollo de las escuelas védicas. Pero sin duda podríamos hacer frente a estos hechos, si quisiéramos.

Seguramente podría argumentarse que en vista de las diferencias entre las diversas filosofías, no deberíamos hablar de secuencias recurrentes en el desarrollo histórico de la filosofía. Pero supongamos que de hecho es posible discernir estas secuencias. En este caso podemos formular generalizaciones basadas en la experiencia y que por lo menos tienen una cierta fuerza predictiva, en el sentido de que permiten predecir que si ocurre A, también B acabará por ocurrir. Por lo tanto, si estamos dispuestos a describir estas generalizaciones como leyes, entonces podemos formular algunas leyes relacionadas con la historia de la filosofía.

¿TIENEN ESTAS GENERALIZACIONES ALGÚN INTERÉS PARA EL FILÓSOFO?

Sin embargo, uno se pregunta si estas leyes o generalizaciones "universales de hecho", tienen algún interés para el filósofo. Es cierto que la frase "tener interés" es relativa, puesto que nos lleva a preguntar para quién. Si una persona cree que la historia en general está regida por leyes y que los acontecimientos históricos futuros son predecibles en principio, por supuesto que puede interesarle descubrir leyes en relación con el desarrollo histórico de la filosofía, en la medida en que la historia de la filosofía es parte de la historia en general. No obstante, es obvio que puede argumentarse que al historiador de la filosofía no le interesa tanto el monismo como los sistemas particulares, por ejemplo, las filosofías de Parménides, Spinoza, Bradley, Śaṁkara. Así como a los historiadores políticos y sociales les interesa principalmente la revolución americana, la francesa o la rusa, más que la revolución en sí, el historiador de la filosofía se interesa principalmente en las filosofías particulares como entidades individuales y en las relaciones que guardan entre sí. Puede replicarse que generalmente el historiador político y social concentra su atención en un país o una área en particular, o bien en un determinado período, y que se sobreentiende que un historiador de los Estados Unidos, por ejemplo, se interesa más en la revolución americana que en la francesa o la rusa. Pero es muy posible que el historiador universal o el filósofo de la historia se interesen

en comparar las situaciones revolucionarias y sus resultados, y quizá procederían a tratar de formular una o varias leyes basadas en su análisis. De manera similar, al historiador de la filosofía griega antigua obviamente le interesa la filosofía de Parménides, más que la de Spinoza o la de Śaṁkara. Pero es evidente que tanto el estudioso de la filosofía comparada como el filósofo de la historia de la filosofía pueden distinguir entre los diversos tipos de filosofía, como el monismo, el pluralismo, el idealismo de diversos tipos, el materialismo y demás, y no tenemos motivos para pensar que no deba interesarle formular generalizaciones basadas en la reflexión sobre estos tipos de filosofía y sobre las relaciones entre ellos, que tuvieran una cierta fuerza predictiva, aun limitada. No deberíamos decir que una cosa "tiene interés", a menos que estemos dispuestos a especificar para qué clase o clases de gente afirmamos que tiene interés.

Como quiera que sea, resulta difícil concebir a un filósofo interesado en las secuencias recurrentes como tales. Supongamos que es verdad que a la afirmación del monismo realmente ha seguido, tarde o temprano, la afirmación y reafirmación del pluralismo. Por lo tanto, si el único factor que debemos tomar en cuenta es la existencia de una secuencia recurrente, podríamos igualmente predecir que si se presenta en el futuro el pluralismo, también reaparecerá el monismo (si todo lo demás es igual), o bien que si reaparece el monismo, también resurgirá el pluralismo. Si un filósofo está dispuesto a predecir lo segundo, pero no lo primero, esto se debe obviamente a que considera falso el monismo, y verdadero el pluralismo. Desde luego, un monista convencido adoptaría otra postura. En ambos casos, la predicción expresa una evaluación crítica de las teorías filosóficas. Y si los filósofos en cuestión formularan afirmaciones con apariencia de leyes, éstas reflejarían sus respectivas evaluaciones.

De hecho hay otras posibilidades. Por ejemplo, alguien podría predecir la reaparición del monismo, no porque lo creyera verdadero, sino porque pensara que el monismo se basaba en la psicología, y por ende es probable que siguiera habiendo personas a quienes les bastara, por razones psicológicas, una visión monista del mundo. Pero no podemos exponer aquí todas las posibilidades.

No pretendo sugerir con esto que la observación de las secuencias recurrentes en la historia de la filosofía no haya desempeñado ningún papel en el razonamiento de los filósotos que hemos imaginado. Por ejemplo, podríamos señalar algunos casos en los que la afirmación

del monismo ha sido sucedida, tarde o temprano, por la reafirmación del pluralismo y buscar una explicación en las naturalezas de estos dos tipos de filosofía, y formular entonces cuasi-leyes. Así, la observación de secuencias recurrentes asumiría un papel en el proceso de razonamiento. Pero la cuasi-ley resultante no sería simplemente una generalización basada en esta observación. Sería el fruto de la búsqueda de una explicación, de una evaluación crítica de los tipos de filosofía en cuestión. Por lo tanto, si un pluralista convencido afirma que al resurgimiento del monismo en el futuro seguiría una reafirmación del pluralismo, en realidad estaría afirmando que el monismo era tal, que satisfechas ciertas condiciones, como la continuidad de la reflexión filosófica, su afirmación provocaría, tarde o temprano, una reafirmación del pluralismo. Si formulara este punto de vista en una cuasi-ley, podríamos considerarla como parte de una teoría filosófica, o bien como dependiente de ella.

En un trabajo publicado en 1963, sugería yo que apenas si era posible esperar algo más en el futuro que "un movimiento dialéctico, una recurrencia de ciertas tendencias y actitudes fundamentales bajo diferentes formas históricas" (*A History of Philosophy*, VII, pp. 440-441, Londres, 1963). Desde luego, por "diferentes formas históricas" quise decir diferentes filosofías. En cuanto a las tendencias, pensaba en la tendencia a plantear problemas metafísicos y a tomarlos en serio, y en la tendencia a creer que no tiene sentido discutir estos problemas. Mi predicción de que reaparecerían manifestaciones de estas tendencias ciertamente está basada, en parte, en la reflexión sobre datos o fenómenos históricos. Por lo que se refiere a la dialéctica entre las dos tendencias, afirmé que "esto es lo que hemos tenido hasta la fecha, pese a los esfuerzos bien intencionados de llevar este proceso a su término", y cité dos o tres ejemplos históricos de la tendencia metafísica. Obviamente, pude haber mencionado varios ejemplos de ambas tendencias. Al mismo tiempo, relacioné de manera explícita las dos tendencias en cuestión con dos aspectos del ser humano. En otras palabras, mi predicción de que continuaría la dialéctica entre ambas tendencias no fue sólo resultado de la observación de secuencias recurrentes en la historia de la filosofía. Fue también la expresión de una teoría del hombre, de una antropología filosófica. De hecho, podría argumentarse que interpreté los datos históricos a la luz de esta teoría. Y si hubiera formulado explícitamente una cuasi-ley en relación con las dos

tendencias, habría reflejado esta teoría. Pudiera ser que otros filósofos rechazaran la teoría, interpretaran el significado de los datos históricos de una manera distinta, e hicieran una predicción diferente. Esto no quiere decir que no pueda haber una discusión. Sin embargo, presumiblemente ésta se centraría en la evaluación crítica de ciertas teorías filosóficas. Como lo sugerí, esto es lo que interesa realmente a los filósofos. La cuestión de las leyes es secundaria.

LA TEORÍA DE LA LEY EMPÍRICA DE LA EXPLICACIÓN HISTÓRICA Y LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Pero ¿por qué habría uno de plantearse siquiera la cuestión de las leyes en este contexto? Posiblemente el historiador en el sentido ordinario registre la formulación de leyes. Así, el historiador de la Inglaterra del período relevante puede dar cuenta de la formulación de la ley de Boyle y de la ley de la gravitación universal de Newton. Pero generalmente no emplea su tiempo tratando de formular leyes históricas. Se limita a lo suyo. De manera similar, es evidente que el historiador de la filosofía trata de mostrar las conexiones entre filosofías y movimientos que él considera ligados entre sí; pero generalmente no se ocupa de formular leyes relacionadas con el desarrollo del pensamiento filosófico, ni de la predicción. Cuenta su propia historia inteligible, como lo hace el historiador político. Como sin duda tiene también algo de filósofo, es posible que incluya algunas evaluaciones críticas de ciertas teorías o argumentos. Pero esto no es lo mismo que formular leyes. ¿Acaso toda esta cuestión de las leyes en relación con la historia de la filosofía no constituye un problema ficticio o artificial, de escasa importancia práctica?

Esta cuestión de las leyes puede plantearse de diversos modos. Por ejemplo, si creyéramos que existen leyes históricas y que la historia en general sigue un curso predecible, sería natural que diéramos por hecho que es posible descubrir leyes relacionadas con el desarrollo del pensamiento filosófico, en cuanto es una parte de la historia en general. No obstante, si juzgamos que la historia del hombre no está regida por leyes, posiblemente nos parecerá superficial la pregunta de si existen o no leyes relacionadas con el desarrollo de la filosofía, a menos que haya una razón especial para plantear la pregunta en relación con esta área en particular.

De hecho, puede plantearse la pregunta, no sólo debido a presuposiciones sobre la historia en general, sino también como resulta-

do de la observación de secuencias recurrentes en la historia de la filosofía. Con seguridad, no existe la recurrencia o la repetición en un sentido literal. Y si forzamos la aseveración de que cada cosa es lo que es, y no otra cosa, quizá nos inclinemos a afirmar que no se justifica hablar de recurrencia. Sin embargo, si estamos dispuestos a admitir que pueden discernirse suficientes semejanzas como para justificar que se hable de secuencias recurrentes, no es muy de extrañar que nos preguntemos si la reflexión sobre dichas secuencias nos permite o no formular leyes o cuasi-leyes. Este es el enfoque que se ha adoptado en este capítulo.

No obstante, existe otro enfoque posible, al que hasta ahora no hemos hecho alusión. Algunos filósofos han afirmado que sólo hay un modelo de explicación, la explicación deductiva, y que si la historiografía es una ciencia, debe seguirse este modelo en la explicación histórica. Esto es, que los acontecimientos históricos se explican demostrando que se derivan de una serie de premisas entre las que se incluyen una o varias leyes generales. (Obviamente no es posible deducir un acontecimiento histórico simplemente de una ley general. Entre las premisas debe haber también aseveraciones relacionadas con determinados acontecimientos en particular.) Dado que los historiadores rara vez hacen referencia explícitamente a las leyes en sus explicaciones de los acontecimientos, los defensores de lo que se conoce como la teoría de la ley empírica de la explicación histórica han sostenido que en realidad los historiadores generalmente no proporcionan sino esbozos de explicaciones. Apelan tácitamente a las leyes, pero es necesario que éstas se hagan explícitas para que se llenen los esbozos.

Por supuesto, esta es una aseveración muy sumaria de la teoría de la ley empírica, en la que se omiten muchos aspectos importantes. Por ejemplo, si se considera que es principalmente la ciencia física la que sigue el modelo de explicación, tenemos que admitir (como lo ha hecho el profesor Carl G. Hempel) la distinción entre la explicación nomológica y la probabilística. En este último tipo de explicación, las leyes relevantes son estadísticas. Pero no podemos extendernos aquí sobre este asunto. Lo importante es que si aceptamos la teoría de la ley empírica de la explicación histórica y juzgamos que los historiadores de la filosofía se proponen explicar el desarrollo de los sistemas y movimientos filosóficos, al parecer nos veremos obligados a preguntar si la historiografía de la filosofía sigue el supuesto modelo de explicación, así como a tratar de identifi-

car las leyes que incluyen los historiadores de la filosofía, ya sea explícita o implícitamente, entre las premisas de sus explicaciones. Puede objetarse que este comportamiento expresa un prejuicio: la presuposición de que la explicación que se da en la ciencia física es el único tipo de explicación. Probablemente el defensor de la teoría de la ley empírica replicaría que simplemente es la ciencia física la que ha seguido más claramente el modelo de explicación.

Si se me pidiera un ejemplo de un intento serio de aplicar la teoría de la ley empírica de la explicación histórica a la historia de la filosofía, admito que no podría citar ninguno. Pero simplemente he introducido este tema para indicar una manera como podría plantearse la cuestión de las leyes en relación con el desarrollo del pensamiento filosófico. En cuanto al problema sustantivo, lo trataremos brevemente a continuación.

Si son lo suficientemente ingeniosos, los defensores de la teoría de la ley empírica pueden encontrar argumentos verosímiles para afirmar que la teoría se comprueba en la historiografía política y social, y sin duda podrían afirmar lo mismo con respecto a la historia de la filosofía. Por ejemplo, podría argumentarse que los historiadores de la filosofía presuponen y apelan tácitamente a varias generalizaciones empíricas. Supongamos, por ejemplo, que un filósofo comúnmente reconocido como un pensador capaz y sobresaliente parece haberse contradicho de manera llana y evidente, y que no hay razón para afirmar que simplemente optó por hacer una aseveración en vez de otra. Es probable que, antes de concluir que el filósofo incurrió de hecho en una autocontradicción flagrante, el historiador explore las posibilidades de reconciliar las aseveraciones que aparentemente están en conflicto. Y los defensores de la teoría de la ley empírica podrían argumentar que el historiador apela tácitamente a la generalización empírica de que los pensadores de cierto calibre no se contradicen de maneras que escapen a su observación. Es por esto que el historiador intenta disolver las contradicciones aparentes, si encuentra un modo razonable de hacerlo.

Como quiera que sea, seguramente la generalización en cuestión expresa una convicción que trae consigo el historiador cuando emprende sus estudios. Todos formamos en el curso de nuestras vidas y de nuestra experiencia, ciertas generalizaciones que sirven de guía a nuestras expectativas. Y los historiadores de la filosofía no son la excepción. No emprenden estos estudios con la mente en blanco. Al mismo tiempo, es dudoso que la presencia de estas generaliza-

ciones o hipótesis sea relevante para el tema que hemos discutido en este capítulo. Es decir, que no debemos confundir las generalizaciones o impresiones generales que el historiador trae consigo al emprender sus estudios con las cuasi-leyes que pudiera querer formular como resultado de sus estudios. Es posible que deseemos tener en mente también la posibilidad de que nuestro concepto de filosofía conlleve una aseveración a la que, según se dice, apela el historiador de la filosofía.

Por último, puede plantearse la cuestión de las leyes en relación con el desarrollo histórico de la filosofía con la esperanza de que, si es posible descubrir leyes, podamos predecir el futuro de la filosofía. Como se indicó arriba, no podemos hacer mucho en el sentido de una predicción, fuera de ciertas aseveraciones condicionales (del tipo de "si..., entonces..."). Supongamos que alguien me pregunta qué es lo que viene después en la filosofía. Tal vez estuviera yo tan dispuesto a afirmar, de un modo muy general, en qué dirección se está moviendo el pensamiento filosófico, como a decir si me parece probable o no una guerra nuclear en el futuro. Pero no sé si acabará por desatarse o no una guerra nuclear. Ni creo que exista una ley que permita hacer una profecía confiable. Y tampoco puedo revelar el futuro de la filosofía. Ni considero que ninguna cuasi-ley que pueda justificar la reflexión sobre el desarrollo del pensamiento filosófico me pudiera permitir tener un conocimiento previo del futuro de la filosofía. Pero una cosa es cierta: que hay muchos factores extrafilosóficos que podrían afectar el curso del pensamiento filosófico, factores que apenas si estamos en posición de prever.

EPÍLOGO

EN LOS capítulos anteriores se señalaron ciertas conclusiones relacionadas con determinadas preguntas. Por ejemplo, en el capítulo VII se argumentó que podemos hablar, con razón, de avances en la filosofía, en un sentido valorativo de la palabra "avance", aun si no podemos pensar en criterios de avance que no presupongan ningún juicio de valor. Puede haber diversos tipos de avances. Por ejemplo, Étienne Gilson argumentaba, pienso que acertadamente, que Abelardo elevó el nivel del pensamiento filosófico en la Edad Media. Y puede afirmarse que el movimiento analítico moderno se ha esforzado mucho por elevar el nivel de claridad y precisión del pensamiento y del lenguaje en la filosofía occidental moderna. Obviamente, esta afirmación presupone que apreciamos un pensamiento claro y preciso. Pero ¿qué filósofo estaría dispuesto a afirmar que aprecia el pensamiento oscuro e impreciso, cuando es posible lograr la claridad y la precisión? Otro argumento es que también ha habido avances en la "penetración", y se han dado uno o dos ejemplos de ello. Los ejemplos se tomaron de la filosofía occidental. Pero podríamos encontrar otros en las filosofías de otras culturas. Por ejemplo, yo estaría dispuesto a argumentar que la tendencia de algunos pensadores budistas a reintroducir el concepto de persona como aquélla a la cual deberían atribuirse los estados, expresaba una penetración de las dificultades suscitadas por la teoría de la momentaneidad al reducir el yo a una sucesión de estados efímeros.

También se ha argumentado que, si bien han influido en la filosofía diversos factores no filosóficos, y si bien las visiones globales del mundo están inevitablemente condicionadas por la historia de maneras específicas, reconocer esta situación no equivale a apoyar una teoría puramente relativista de la verdad. Si fuera lo mismo, entonces rechazar una teoría de este tipo implicaría probablemente una negativa a admitir un gran número de lo que podemos describir como hechos históricos, una política no muy recomendable. El punto fuerte del relativismo cultural es que puede apelar a una gran cantidad de datos históricos. Pero no siempre es muy fácil dar con lo que supuestamente implica el relativismo cultural. Una cosa es, por ejemplo, sostener que el pensamiento de Aristóteles estaba histórí-

camente condicionado de diversas maneras, y otra, sostener que ninguna de las aseveraciones hechas por Aristóteles era o podía ser válida, salvo en relación con su propia época. Puede decirse que el relativismo cultural no implica ninguna de estas tesis extravagantes. Pero si se lo divorcia de una teoría puramente relativista de la verdad, se vuelve en mi opinión, inocuo.

Es difícil llegar a una conclusión con respecto a la pregunta de si puede discernirse o no un esquema recurrente de desarrollo común a las filosofías de diferentes culturas, pregunta a la que se hizo referencia brevemente en el último capítulo de este libro. Puede parecer que esta es una situación muy poco satisfactoria. Pero hay buenas razones para adoptar esta posición. Por una parte, es posible, por ejemplo, encontrar argumentos convincentes para que se acepte el esquema propuesto por Alois Dempf. Por la otra, es posible hacer hincapié en determinados aspectos del desarrollo histórico de la filosofía que contradicen la teoría de Dempf. Después de todo, se trata de la recurrencia de un esquema común de desarrollo en las filosofías de todas aquellas culturas que tienen una tradición filosófica reconocible. El área del pensamiento que debe cubrirse es vasta y compleja. No es de extrañar que haya interpretaciones bastante diferentes del pensamiento de Platón, de Kant y de Śaṁkara, así como de otros filósofos individuales conocidos, si también hay cabida para diferentes interpretaciones en relación con una área mucho más extensa, y si es difícil decidir entre estas interpretaciones en una forma definitiva.

Sin embargo, si el lector espera algo más definido que esto, pienso que sería más probable que encontráramos un esquema complejo de semejanzas y diferencias, y no un esquema recurrente común y global de desarrollo. Para discutir este tema se requiere de un conocimiento más amplio de las filosofías de diferentes culturas que el que puedo afirmar tener. En todo caso, no habría sido posible discutir este asunto de manera apropiada en este libro, a menos que todo él tratara sobre este tema y fuera mucho más extenso. Sin embargo, es probable que el ansia de encontrar un esquema recurrente de desarrollo común a las filosofías de diferentes culturas esté ligada a un deseo de formular leyes que nos permitan hacer predicciones. Este es un proyecto que no me apasiona. En el último capítulo se afirmó que algunas cuasi-leyes basadas en la reflexión sobre la historia de la filosofía, dudo que tengan algún valor predictivo. Predecir, por ejemplo, que si reapareciera el monismo, le seguiría una reac-

ción pluralista, no arroja mucha luz sobre el verdadero curso que tomará el desarrollo del pensamiento filosófico.

Por lo que toca a la filosofía de la India, quisiera subrayar la siguiente "conclusión" o reflexión. Es un gran error pensar que todos los pensadores de la India se preocupaban por la identificación mística de sí mismos con el Absoluto. Como hemos visto, la mayoría de las escuelas de la India eran pluralistas, e incluso en la escuela Vedānta hubo una reacción en contra del monismo. Es más, los filósofos, incluyendo los de la escuela Vedānta, desarrollaron argumentos serios para apoyar sus teorías. Esto puede verse con bastante claridad en el área de la epistemología o teoría del conocimiento. Es importante subrayar este aspecto del pensamiento de la India. Tominaga Nakamoto (1715-1746), un erudito y comerciante japonés, de Osaka, hacía hincapié en lo que consideraba la inclinación mística de la India, característica que atribuía a la geografía y al clima. Y ciertamente hay una tendencia en Occidente a asociar el pensamiento de la India con los gurús, con *el truco de la cuerda*, con la práctica del yoga y con la absorción mística en el Uno. Debido precisamente a esta tendencia, es necesario insistir, al hablar de filosofía, en que los filósofos de la India eran pensadores serios que sabían distinguir perfectamente entre los buenos argumentos y los malos. Con seguridad, ninguna descripción de la filosofía de la India sería adecuada si pasara por alto la orientación religiosa de buena parte del pensamiento de la India. En términos generales, los filósofos de la India consideraban que el ser humano tiene un destino que trasciende los confines de este mundo de temporalidad y de cambio. Pero esto no quiere decir en absoluto que los sistemas de las diversas escuelas estuvieran basados simplemente en presentimientos y en intuiciones místicas, carentes de un fundamento intelectual sólido. Esto está muy lejos de ser cierto.

Cuando hablamos de China, llamamos la atención sobre un rasgo de la filosofía china que de hecho debe ser evidente para cualquier estudioso del tema, a saber, el marcado acento que pone en la vida del hombre en este mundo. Esto resulta especialmente obvio en el caso del confucianismo, que hacía hincapié en el hombre y sus relaciones sociales. Pero incluso en la filosofía taoísta, cuyo ideal era la unión con el universo o con la naturaleza, el acento se ponía en el libre desarrollo del hombre en este mundo, y no en una vida futura. Es más, si bien el budismo era en realidad del más allá en cierto sentido, a medida que se desarrollaba en China, se dio una

gran importancia a la iluminación en esta vida y a la idea de que la vida externa de una persona iluminada no tenía que ser necesariamente distinta de la vida de los no iluminados. En el budismo Ch'an podemos ver un budismo "aculturado", esto es, una forma de budismo que se adaptaba más a la mentalidad y a la visión chinas que el budismo importado directamente de la India.

En su obra *Modos de pensar de los pueblos orientales (Ways of Thinking of Eastern Peoples),* el profesor Hajime Nakamura habla de la naturaleza introspectiva de la filosofía clásica de la India (como la muestran, por ejemplo, el desarrollo de la psicología reflexiva y la teoría del conocimiento) y de su orientación metafísico religiosa, y las contrasta con el énfasis en la percepción de lo concreto y en el carácter práctico y antropocéntrico del pensamiento chino, y con la tendencia japonesa a ver al ser humano en términos de su pertenencia a una sociedad limitada. Otros autores han hecho referencia al hincapié puesto en Occidente en el individuo como agente autónomo, hincapié que ha contrastado con el de los chinos y los japoneses en las relaciones sociales, y con el de la India, en el yo universal a expensas del yo individual.

Es probable que surjan de este tipo de generalizaciones diversas limitaciones y algunas reservas. Por ejemplo, toda idea de que la filosofía de la India hace hincapié en el yo universal a expensas del yo individual obviamente refleja una concentración de la atención en la escuela Advaita Vedānta, como si ésta fuera la única filosofía de la India. Por otra parte, es necesario que veamos con muchas reservas cualquier idea de que el pensamiento occidental hace hincapié en el individuo a expensas de las relaciones sociales. Al mismo tiempo, ciertamente ha habido visiones muy diferentes del hombre, antropologías filosóficas muy distintas. Es evidente que, en cierto sentido, todos sabemos la respuesta a la pregunta "¿Qué es el hombre?" Es decir, todos podemos señalar a los seres humanos y distinguirlos de los elefantes. Incluso aquellos filósofos que niegan que exista tal cosa como la naturaleza humana son igualmente capaces de distinguir entre la gente y los leones del África. Sin embargo, cuando se trata de responder a la pregunta en términos de una descripción explícita de la naturaleza y las potencialidades del hombre y de su lugar en el mundo, puede haber, y ha habido, descripciones muy diversas, en las que se ha puesto énfasis en aspectos muy diferentes. Aquí hay cabida, al parecer, para una discusión abierta entre Oriente y Occidente. Los diversos pueblos tienen sus

diferentes tradiciones, costumbres, creencias religiosas e instituciones políticas y sociales. Pero todos están integrados por seres humanos, y a todos les importa la pregunta "¿Qué es el hombre?" En este libro hemos hecho referencia en varias ocasiones a la necesidad de una antropología filosófica. Obviamente, esto no implica que no haya habido antropologías filosóficas hasta la fecha. Ciertamente las ha habido y las hay. Sin embargo, existen posibilidades de que los pensadores orientales y occidentales colaboren en esta tarea. Ya se ha hecho algo en este sentido. Para dar un solo ejemplo, como resultado de una conferencia entre filósofos orientales y occidentales se publicó un volumen titulado *The Status of The Individual in East and West* (editado por C. A. Moore). Pero sin duda queda mucho por hacer, en el sentido de examinar aquellas visiones aparentemente distintas que pueden considerarse como complementarias, discutiendo los puntos de divergencia e intentando evaluar los principios que podrían llevar a una visión o una teoría más sinóptica.

¿Por qué hablamos aquí de una antropología "filosófica"? Se ha mencionado una de las razones en este libro. En Occidente, el ser humano se ha convertido en el tema de diversas disciplinas que estudian diversos aspectos del hombre —el fisiológico, el psicológico y el social— y que se consideran como disciplinas científicas. De modo que hay una cierta fragmentación, y lo que se requiere es una visión global que rebase los límites de cualquier disciplina científica particular. Esto no quiere decir que no puedan hacerse aseveraciones verdaderas sobre el ser humano anteriormente (desde un punto de vista lógico) al desarrollo de las ciencias particulares o al estudio comparativo de diferentes tradiciones filosóficas. Al mismo tiempo, es esencial que se tomen en cuenta los hallazgos científicos relacionados con el ser humano al desarrollar una antropología filosófica. No debemos ignorarlos arguyendo que la filosofía es algo distinto de la ciencia. Aun si esto significa que hasta cierto punto la antropología filosófica deberá ser provisional o estará sujeta a revisión, en el mismo sentido en que lo están las hipótesis científicas en principio, no es razón suficiente para considerar como inexistente el conocimiento científico de la época.

Sin embargo, hay algunos aspectos del hombre, de su experiencia y sus actividades que quedan fuera del alcance de las disciplinas científicas particulares, por lo menos en parte. Y reflexionar sobre diferentes tradiciones filosóficas puede ayudarnos a recordar estos factores, lo cual es especialmente necesario si nos encontramos en

peligro de creer en la omnisuficiencia de la ciencia o si aceptamos un positivismo estrecho. Una cosa es cierta: el ser humano es un ser dentro de un mundo. En el curso del tiempo, de la historia, el hombre ha manifestado una sucesión de necesidades y potencialidades. Y la reflexión sobre la naturaleza y el desarrollo del ser humano lleva a la reflexión sobre sus relaciones con la realidad en general, tal como la conocemos o podemos conocerla. No debe creerse que el acento que ponemos en la idea de una antropología filosófica y en que ésta es deseable sugiere que el filósofo deba limitar su atención al ser humano simplemente como tal y eludir todas aquellas preguntas que comúnmente se considerarían como metafísicas.

Sin embargo, es el ser humano quien se hace estas preguntas a la luz de la experiencia humana. El enfoque es desde el punto de vista del hombre, y los problemas que éste plantea reflejan de una u otra manera sus necesidades y sus potencialidades. En otras palabras, como sostuvimos en el cuarto capítulo, todos los juegos de lenguaje son manifestaciones del lenguaje humano, y todas las "formas de vida" (en el sentido de la teoría de los juegos de lenguaje) son formas de vida humana. Por lo tanto, es natural que se empiece por el ser humano, el inquiridor.

Se considera aquí que el diálogo intercultural sobre el tema del ser humano es simplemente uno de los factores que pueden contribuir, en el ámbito del pensamiento filosófico, a fomentar el entendimiento mutuo entre los pueblos que pertenecen a diferentes culturas, y por ende, al desarrollo de una sociedad mundial pluralista. En cuanto a que es deseable una sociedad de este tipo, en oposición a un imperialismo con mayúsculas o un totalitarismo de alcance mundial, el autor coincide con Bertrand Russell. Por lo que se refiere a la posibilidad de un entendimiento mutuo entre pueblos de diferentes tradiciones culturales, ya se ha dicho algo, y no es necesario repetirlo aquí. No obstante, sería pertinente aclarar que no soy ciego a las dificultades. Daré un ejemplo que puede parecer bastante extremo. Hace algunos años un catedrático universitario japonés, budista, con quien conversaba yo, me preguntó por qué, en mi opinión, la mayoría de los filósofos occidentales se aferraban a la idea de que el ser es anterior al no ser, y por qué ponían tanto empeño en el principio de la no contradicción. Puesto que yo mismo estoy convencido de que el no ser (en un sentido literal) no genera nada (es decir, no genera cosa alguna), y estoy acostumbrado a pensar que la presencia de contradicciones en el pensamiento de una perso-

na no es nada de qué alegrarse, me quedé un poco confundido. Sin embargo, como supuse que el buen profesor estaba pensando en el Absoluto, descrito como el Vacío, hice algunas distinciones que me parecieron adecuadas. Su réplica, que en realidad fue mucho más cortés, se traduce a las siguientes palabras: "Otra vez está usted tratando de borrar las contradicciones; es ésta precisamente la mentalidad que pongo en duda". En una situación como ésta, podemos pensar que hemos topado con una barrera insalvable para el entendimiento. Pero no creo que sea el caso. Aparte de que es saludable oír opiniones que pongan en duda nuestro modo de pensar, cualquier manera de pensar, si lo es realmente, es inteligible en principio. Lo que es extraño a nosotros no necesariamente es ininteligible. Evidentemente, el profesor japonés daba por hecho que podían darse razones que explicaran las que él consideraba presuposiciones comunes de los filósofos occidentales. Y también debería darse por hecho que es posible dar razones que expliquen puntos de vista que pueden parecernos extraños. Esto no significa que, si podemos descubrir estas razones, necesariamente estemos de acuerdo entonces con el punto de vista en cuestión. Pero no es lo mismo entender que estar de acuerdo. Puede ocurrir que al traducir literalmente al inglés una aseveración hecha por un filósofo oriental, ésta suene bastante absurda. Pero tendríamos que preguntar por qué se hizo y examinar el marco del cual proviene. Lo que se necesita es un diálogo a profundidad.

Cualquiera puede comentar que es obvio que el catedrático japonés tenía en mente ciertas teorías budistas que probablemente no signifiquen mucho para el grueso de la población japonesa de hoy en día, y que es un error pensar que se está fomentando el entendimiento entre los pueblos al tratar de comprender filosofías cuya influencia está disminuyendo o desapareciendo rápidamente. No obstante, si bien es cierto que no podemos hacer gran cosa por fomentar el entendimiento entre los pueblos, si damos por hecho que éstos presuponen doctrinas o teorías que han ido olvidando, debemos recordar lo que se dijo en el prefacio a este libro, a saber: que aunque los sistemas van y vienen, es muy probable que se vea en la tradición filosófica de una cultura la expresión de aquellos modos de pensar que persisten y que sobreviven a sus formas más o menos transitorias. Al parecer, una de las principales tareas del estudio comparativo de la filosofía es obtener una visión clara de estos elementos persistentes. Obviamente esto no bastaría por sí solo pa-

ra alcanzar la paz y la armonía en el mundo. Pero puede contribuir, aunque sea en un grado muy limitado, al entendimiento mutuo. Hasta donde sabemos, es posible que jamás se llegue en la historia a lo que K'ang Yu-wei llamó la Era de la Gran Paz. Pero esta posibilidad no es una razón suficiente para que no se hagan esfuerzos por alcanzarla. Y los filósofos pueden hacer, en una u otra forma, una modesta aportación. No se trata de exigir a todos los filósofos que tengan en mira esta meta. Más bien, se trata de ver ciertas líneas de la reflexión filosófica (o metafilosófica) con más amplitud.

Por último, al final del prefacio a este libro se dijo que la aseveración de que "el este es el este, y el oeste es el oeste" es una tautología. Sin embargo, puede utilizarse una tautología verbal para afirmar o implicar algo sustancial. Imaginemos a una persona que está acostumbrada a los perros y acaba de adquirir un gato. Y supongamos que es lo suficientemente tonta como para esperar que el gato se comporte como un perro y, por ejemplo, coma alimentos adecuados para perros, pero no para gatos. Decirle a esta persona que "los perros son perros, y los gatos son gatos" podría ser una manera de recordarle que los perros y los gatos pertenecen a especies diferentes, y que no debemos esperar que se comporten del mismo modo. En cuanto a la afirmación de que "el este es el este, y el oeste es el oeste", podría ser una manera de decir o implicar que hay dos formas distintas de pensar, una oriental y otra occidental. En este caso, la implicación sería bastante cuestionable, por no decir falsa. En el campo de la filosofía, podemos encontrar en una cultura oriental ideas o líneas de pensamiento más parecidas a algunas ideas o líneas de pensamiento de la filosofía occidental que de otras líneas de pensamiento de la misma cultura oriental. Por ejemplo, hay una mayor afinidad entre el materialismo de la India y el materialismo occidental, que entre aquél y la filosofía de la escuela Advaita Vedānta. Por otra parte, son más afines entre sí las filosofías de Nāgārjuna y de Śaṁkara, por un lado, y las filosofías de Plotino y de Bradley, por el otro, que cualquiera de éstas y el materialismo, ya sea oriental u occidental. Este complejo esquema de afinidades, de semejanzas y diferencias, constituye una base para el diálogo intercultural, que no podría existir si hubiera dos maneras monolíticas de pensar, una oriental y otra occidental, ajenas y opuestas entre sí. Puede decirse que, dada la diversidad del pensamiento tanto en Oriente como en Occidente, hay bastante cabida para la discusión y el diálogo sin introducir la noción de un diálogo intercultural. Indudablemente esto

es cierto. Al mismo tiempo, las afinidades visibles entre las diversas líneas de pensamiento en Oriente y en Occidente pueden coexistir no sólo con las diferencias de marco o de contexto, sino también con determinadas diferencias entre las líneas de pensamiento en cuestión. De modo que no sólo hay cabida para un diálogo intercultural, sino que es necesario, no para producir una especie de sincretismo ramplón, sino con miras, en primer término, al entendimiento mutuo, un entendimiento capaz de hacer notar a ambas partes algunos puntos de vista o factores a los que no hayan prestado la debida atención. Desde luego, esta necesidad no es unilateral. Cuando el profesor Fung Yu-Lan instó a la reconstrucción del neoconfucianismo, llamó la atención sobre la necesidad del análisis lógico occidental. Cuando Nishida Kitarō (1870-1945), generalmente considerado como el principal filósofo japonés desde la apertura hacia Occidente, emprendió la tarea de repensar la filosofía budista del "Vacío" y buscó ideas relacionadas con el método en la filosofía occidental desde Platón hasta la fenomenología moderna. Hay muy pocos ejemplos de una influencia directa del pensamiento oriental en Occidente. La filosofía de Schopenhauer es quizá el ejemplo más conspicuo. Sin embargo, aparte de la influencia directa, hay algunas afinidades que pueden reconocerse. Así, se ha visto una afinidad entre el pensamiento de Martin Heidegger y el taoísmo. Y se ha argumentado que existe una afinidad entre algunas de las ideas de Wittgenstein y el budismo Zen. De hecho, es comprensible que este último argumento haya provocado un contraargumento que puede muy bien ser válido. Pero lo importante es que, si Oriente puede aprender de Occidente, y de ello no cabe duda, no podemos excluir la posibilidad de que Occidente tenga algo que aprender del pensamiento de otras culturas. Por lo que toca a la filosofía antropológica, quizá tendamos a pensar que las ideas occidentales deben predominar en todo el mundo, puesto que es en Occidente donde se han desarrollado las ciencias particulares relacionadas con el hombre. No obstante, aunque no podemos imponer de antemano límites al progreso de ninguna ciencia particular dentro de su propio campo, esto no quiere decir que alguna ciencia particular, o todas juntas, puedan darnos una interpretación global y adecuada del ser humano. Y el diálogo intercultural puede servir para el utilísimo propósito de llamar la atención de los participantes sobre diversos aspectos, de enriquecer el pensamiento de todos. Puede parecer que el autor está obsesionado por el tema de la antropología filosófica.

Pero cuando hablamos del futuro del mundo, presumiblemente estamos hablando del futuro del hombre, del ser humano. Cómo pensamos con respecto al hombre no es un asunto trivial. Todos los esfuerzos de la ingeniería social y todos los ataques a ésta presuponen ideas del hombre, aun cuando estas ideas no se hagan explícitas del todo. Es más, estas ideas pueden tener repercusiones de alcance mundial. De ahí la necesidad de un diálogo intercultural, en el que los filósofos pueden y deben intervenir.

Obviamente, estoy presuponiendo juicios de valor acerca de lo que es deseable. No sabemos qué es lo que ocurrirá en realidad. Hasta donde sabemos, la especie humana puede eliminarse o reducirse a una condición muy primitiva. O podemos caer víctimas de una tiranía mundial. Ninguna de estas posibilidades es deseable, en mi opinión. Lo que sí es deseable es la formación progresiva de una sociedad mundial pluralista en la que se respeten las diferentes tradiciones culturales. Puede parecer absurdo sugerir que el estudio comparativo de la filosofía pueda contribuir en alguna medida a alcanzar esta meta. Algunas veces el autor lo juzga absurdo. Sin embargo, es un hecho que sólo puede alcanzarse esta meta a través de la cooperación de muchos elementos. Y a menos que desesperemos de la filosofía en general o pensemos que es un juego carente de implicaciones sociales, deberíamos estar dispuestos a considerar que los filósofos harán una aportación, aunque sea modesta, al desarrollo de una sociedad verdaderamente humana.

Hubo un filósofo chino, Wang Yuo-wei (1877-1927), que abandonó la filosofía por la literatura a la edad de treinta años, porque las ideas que le atraían eran increíbles, mientras que las teorías que le parecían creíbles eran repugnantes. Esto es comprensible. Pero, como lo advirtieron pronto los pensadores chinos, el pensamiento filosófico puede tener implicaciones prácticas, y subrayaban, algunas veces de manera excesiva, este aspecto. La filosofía tiene sus efectos, buenos o malos. Los filósofos sostienen opiniones diversas sobre los efectos que juzgan deseables. Con mayor razón, debe haber un diálogo o una discusión. El hecho de que intervengan juicios de valor no excluye la posibilidad de una discusión provechosa. Podemos imaginar, de hecho, algunos casos en los que los juicios de valor de las personas que discuten sean tan diametralmente opuestos, que éstas se vean obligadas a interrumpir la discusión o incurran en el abuso. Pero me parece poco probable que se llegue a esta situación en un diálogo intercultural del tipo que tengo en mente.

BIBLIOGRAFÍA

Esta bibliografía se limita a aquellos libros que son asequibles en inglés y, con una o dos excepciones, a libros sobre filosofía china, islámica y de la India. No se pretende que sea exhaustiva. No se mencionan artículos.

A. Obras generales sobre filosofía comparada

Gilson, E., *The Unity of Philosophical Experience*. Londres, 1955. (Trata únicamente de la filosofía occidental.)

Hajime Nakamura. *Ways of Thinking of Eastern Peoples, India, China, Tibet, Japan*. Traducción al inglés revisada, editada por P.P. Wiener. Honolulú, 1964. (Una de las primeras obras sobre el tema, en la que el autor relaciona el pensamiento con el lenguaje.)

Northrop, F.S.C., *The Meeting of East and West*. Princeton, Nueva Jersey, 1946.

Moore, C.A. (editor), *Philosophy: East and West*. Princeton (Nueva Jersey), 1941. *Essays in East-West Philosophy*. Honolulú, 1949. *Philosophy and Culture —East and West*. Honolulú, 1959. *The Status of the Individual in East and West*. Honolulu, 1968. (Estos libros contienen algunas contribuciones a varias Conferencias de Filósofos Oriente-Occidente sucesivas, realizadas en Honolulú.)

Radhakrishnan, S., *Eastern Religions and Western Thought*, Oxford, 1939. *A Guide to Oriental Classics*, editado por W.T. de Bary y A.T. Embree. Nueva York y Londres, 1975.

B. Filosofía de la India

1. *Obras generales*

Bowes, P., *The Hindu Religious Tradition. A Philosophical Approach*. Londres, 1977.

Chatterjee, S.C. y Datta, D.M., *An Introduction to Indian Philosophy*. Calcuta, 1939.

Danto, A.C., *Mysticism and Morality: Oriental Thoughts and Moral Philosophy*. Nueva York, 1972.

Dasgupta, S.N., *A History of Indian Philosophy*. 5 vols. Cambridge, 1951-1955. (Una obra clásica sobre este tema.)

Hiriyanna, M., *The Essentials of Indian Philosophy*. Londres, 1949. *Out-*

lines of Indian Philosophy. Londres, 1958 (4a. edición). (Constituyen buenas introducciones al tema.)
Hopkins, E.W., *Ethics of India.* Nueva Haven, 1924.
Matilal, B.K. *Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis.* La Haya y París, 1971.
Morgan, K. W. (editor), *The Religion of the Hindus.* Nueva York, 1953.
Potter, K.H., *Presuppositions of India's Philosophies.* Nueva York, 1963.
Radhakrishnan, S., *History of Indian Philosophy.* 2 vols. Londres, 1962. (Escrito por un destacado filósofo de la India.)
Sinari, R.A., *The Structure of Indian Thought.* Springfield, Illinois, 1970.
Smart, N., *Doctrine and Argument in Indian Philosophy.* Londres, 1964.
Zaehner, R.C., *Hindu and Muslim Mysticism.* Londres, 1960. *Hinduism.* Londres, 1962 (rústica 1966).
Zimmer, H., *Philosophies of India,* editado por J. Campbell. Nueva York, 1957.

2. *Obras generales. Primeras fuentes*

Sacred Books of the East, editado por Max Muller. 51 vols. Oxford, 1875. Reimpreso en Delhi, 1964. (Contiene obras chinas y de la India).
A Source Book in Indian Philosophy, editado por S. Radhakrishnan y C.A. Moore. Princeton (Nueva Jersey), 1957. (Contiene selecciones y bibliografías de las primeras fuentes.)
Sources of Indian Tradition, editado por W.T. de Bary. 2 vols. Nueva York, 1964.
The Wisdom of China and India. Ver bajo filosofía china, 2.

3. *Pensamiento y religión antiguos de la India*

i) PRIMERAS FUENTES

Edgerton, F., *The Bhavagad Gītā, Translated and Interpreted.* 2 vols. Cambridge, Massachussetts, 1952.
Hume, R.E., *Thirteen Principal Upanishads.* Oxford, 1921.
Macnicol, N., *Hindu Scriptures.* Londres, 1938. (Selecciones del *Rig-Veda* y de los Upanishads y el texto íntegro del *Gītā.)*
Mascaró, J., *The upanishads.* Traducción directa del sánscrito, con una introducción. Penguin Books, 1965 y reimpresiones. (Una selección de los pasajes más sublimes desde el punto de vista religioso.) *The Bhagavad Gītā.* Traducción directa del sánscrito con una introducción. Penguin Books, 1962 y reimpresiones.
Radhakrishnan, S., *The Principal Upanishads.* Londres, 1953.

ii) FUENTES SECUNDARIAS

Barua, B.M., *A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy.* Calcuta, 1921.
Gonda, J., *The Vision of the Vedic Poets.* La Haya, 1963. *Notes on Brahman.* Utrecht, 1950.
Keith, A.B., *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads.* 2 vols. Harvard, 1925. (Un clásico.)
Macdonnel, A. A., *Vedic Mythology.* Estrasburgo, 1897.
Mehta, P.D., *Early Indian Religious Thought.* Londres, 1956.
Renou, L., *Religions of Ancient India.* Londres, 1953.

4. *Jainismo*

Jaini, J., *Outlines of Jainism.* Cambridge, 1940.
Padmarajiah, Y.J., *A Comparative Study of Jaina Theories of Reality and Knowledge.* Bombay, 1956.
Stevenson, M., *The Heart of Jainism.* Oxford, 1915.

5. *Budismo*

i) PRIMERAS FUENTES

Sacred Books of the Buddhists. Publicado por la Sociedad de los Textos Pali (Pali Text Society), Londres, 1909.
Conze, E. y otros, *Buddhist Texts through the Ages.* Oxford, 1954.
Thomas, E. J., *Early Buddhist Scriptures.* Londres, 1935.
Dhammapada, traducido del pali, con una introducción de J. Mascaró. Penguin Books, 1973.
Buddhist Wisdom Books: Diamond and Heart Sūtras, traducido y explicado por E. Conze. Londres, 1975 (1958).
Large Sūtra on Perfect Wisdom, traducido del sánscrito por E. Conze. Berkeley, Los Ángeles y Londres, 1975.
The Lankāvatāra Sātra. A Mahāyāna Text. Traducido del sánscrito por D.T. Suzuki. Londres, 1956 (1932).
(Para algunas traducciones del chino, ver bajo *filosofía china,* abajo.)

ii) FUENTES SECUNDARIAS

Conze, E., *Buddhism: Its Essence and Development.* Londres, 1951. *Buddhist Thought in India: Three Phases of Buddhist Philosophy.* Londres, 1962. *Thirty Years of Buddhist Studies.* Ensayos seleccionados. Oxford, 1967. *Further Buddhist Studies.* Oxford, 1975.
(Ensayos seleccionados.)

Eliot, C., *Hinduism and Buddhism. An Historical Sketch.* Londres, 1954.
Hattori, M., *Dignāga, On Perception.* Cambridge, Massachusetts, 1968. (Estudio y traducción.)
Humphreys, C., *Buddhism.* Penguin Books, 1951.
Jayatilleke, K.N., *Early Buddhist Theory of Knowledge.* Londres, 1963. (Una obra clásica.)
Keith, A. B., *Buddhist Philosophy in India and Ceylon.* Oxford, 1925.
Kalupahana, D., *Causality: The Central Philosophy of Buddhism.* Honolulú, 1975. *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis.* Honolulú, 1976.
Morgan, K.W. (editor) *The Path of the Buddha. Buddhism Interpreted by Buddhists.* Nueva York, 1956.
Mookerjee, S., *The Buddhist Philosophy of Universal Flux.* Calcuta, 1935.
Murti, T.R.V., *The Central Philosophy of Buddhims. A Study of the Mādhyamika System.* Londres, 1955.
Robinson, R.H., *Early Mādhyamika in India and China.* Madison, Milwaukee y Londres, 1967.
Saratchandra, E.R., *Buddhist Psychology of Perception.* Colombo, 1958.
Stcherbatsky, T.I., *Buddhist Logic.* 2 vols. Leningrado, 1930.
Thomas, E.J., *History of Buddhist Thought.* Londres, 1959.

6. *Materialismo*

Chattopadhyaya, B., *Lokāyata. A Study in Ancient Indian Materialism.* Nueva Delhi, 1959.
Riepe, D., *The Naturalistic Tradition in Indian Thought.* Seattle, 1961.
Shastri, D., *A Short History of Indian Materialism, Sensationalism and Hedonism.* Calcuta, 1930.

7. *Escuelas védicas*

i) PRIMERAS FUENTES

a) *Śāṁkhya-Yoga*

Sharma, R.D., *The Śāṁkhya-Kārikā.* Puna, 1933. (Texto en sánscrito con traducción al inglés y comentario de Gaudapādācārya.)
Woods, J.H., *The Yoga-System of Patañjali.* Cambridge, Massachusetts, 1914. (Incluye dos comentarios.)

b) *Nyāya-Vaiśesika*

Nyāyadarsāna: The Sūtras of Gautama and Bhāsya with Two commentaries. Traducido por Ganganātha Jha. Editado por Ganganātha Jha y D.S. Nyaya-padhyaya. Puna, 1939.

c) *Vedānta*

The Brahma Sūtra: The Philosophy of Spiritual Life. Traducido por S. Radhakrishnan. Londres, 1960.

A Source Book of Advaita Vedānta. Editado por E. Deutsch y J. A. van Buitenen, Honolulú, 1971.

Los Vedānta Sūtras con los comentarios de Śaṁkara y Rāmānuja y traducidos por G. Thibaut están incluidos en *The Sacred Books of the East,* Oxford, 1890-1896 y 1904.

ii) FUENTES SECUNDARIAS

Bhattacharyya, G. M., *Studies in Nyāya-Vaiśesika Theism.* Calcuta, 1947.

Bhattacharyya, K.C., *Studies in Vedantism.* Calcuta, 1909.

Carpenter, J.E., *Theism in Medieval India.* Londres, 1962.

Coster, G., *Yoga and Western Psychology. A Comparison.* Londres, 1962.

Dasgupta, S.N., *Yoga Philosophy in Relation to Other Systems of Indian Thought.* Calcuta, 1930.

Deutsch, E., *Advaita Vedānta: A Philosophical Reconstruction.* Honolulú, 1969.

Devanandan, P.D., *The Concept of Māyā.* Londres, 1951.

Eliade, M., *Yoga: Immortality and Freedom.* Londres, 1958.

Faddegon, B., *The Vaiśesika System.* Amsterdam, 1918.

Guénon, R., *Mam and His Becoming according to the Vedānta.* Londres, 1945.

Keith, A.B., *The Śāṁkhya System.* Londres, 1942 (2a. ed.). (Un clásico.) *Indian Logic and Atomism.* Oxford, 1921 (Sobre la escuela Nyāyā-Vaiśesika.)

Mahadevan, T.M.P., *Gaudapāda. A Study in Early Advaita.* Madrás, 1960.

Raghavendrachar, V.H.N., *The Dvaita Philosophy and Its Place in the Vedānta,* Mysore, 1941.

Raju, P.I., *Thought and Reality: Hegelianism and Advaita.* Londres, 1932.

Sastri, K., *A Realistic Interpretation of Śaṁkhara-Vedānta.* Calcuta, 1931.

Sharma, B.N.Y., *A History of the Dvaita School of Vedānta and Its Literature.* 2 vols. Bombay, 1960-1962.

Shrivastava, S.N.L., *Śāṁkhara and Bradley.* Delhi, 1968.

Srinivasachari, S.M. *Advaita and Viśistādvaita.* Londres 1961.

Staal, J.F., *Advaita and Neo-Platonism. A Critical Study in Comparative Philosophy.* Madrás, 1961.

Thadani, N.V., *The Mīmāmsā.* Nueva Delhi, 1952.

Urquhart, W.J., *The Vedānta and Modern Thought.* Londres, 1928.

Vidyabhusana, S.C., *A History of Indian Logic.* Calcuta, 1921.

C. FILOSOFÍA CHINA

(Con algunas referencias a la filosofía japonesa)

1. *Obras generales*

Chi'u Chai., *The Story of Chinese Philosophy.* Nueva York, 1961.

Creel, H.G., *Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-tung.* Chicago, 1953. (Rústica, Secaucus, Nueva Jersey, 1962.)

Day, C.B., *The Philosophers of China, Classical and Contemporary.* Secaucus (Nueva Jersey), 1962.

Fung Yu-lan, *The Spirit of Chinese Philosophy.* Traducido por E.R. Hughes. Londres, 1947. *A Short History of Chinese Philosophy,* editado por D. Bodde. Nueva York, 1948. (Una excelente introducción.) *A History of Chinese Philosophy.* 2 vols. Traducido por D. Bodde. Princeton (Nueva Jersey), 1952-1953. (Un clásico.)

Hajime Nakamura, *A History of the Development of Japanese Thought.* 2 vols. Tokio, 1967.

Hughes, E.R., *Chinese Philosophy in Classical Times.* Londres, 1954. (con K. Hughes), *Religion in China.* Londres, 1950.

Liang, Ch'i-ch'ao, *A History of Chinese Political Thought.* Londres, 1930.

Liu, Wu-chi, *A Short History of Confucian Philosophy.* Baltimore (Mary-land), 1955.

Needham, J., *Science and Civilization in China.* 5 vols. Cambridge, 1956-1976, en especial el vol. 2, *History of Scientific Thought,* 1956. Ver también *Clerks and Craftsmen in China and the West,* Cambridge, 1970.

Wang, Kung-ksing, *The Chinese Mind.* Nueva York, 1946.

Wright, A.F. (editor), *Studies in Chinese Thought.* Chicago, 1953.

Wright, A.F., *Buddhism in China.* Stanford (California), 1959.

Zürcher, E., *The Buddhist Conquest of China.* 2 vols. Leiden, 1959.

2. *Obras generales: fuentes primarias*

The Sacred Books of the East. Ver arriba, bajo B, 2.

A Source Book in Chinese Philosophy, editado por Wing-tsit Chan. Princeton, Nueva Jersey, 1963. (Un libro utilísimo que contiene extractos de los escritos de filósofos chinos, con una introducción y material explicativo).

An Outline and An Annotated Bibliography of Chinese Philosophy, por Wing-tsit Chan. Nueva Haven, 1965.

Sources of Chinese Tradition. 2 vols. Recopilación de W.T. de Bary, Wing-tsit Chan y B. Watson. Nueva York y Londres, 1960. (Lecturas seleccionadas de los autores desde la antigüedad hasta Mao Tse-tung, que ilus-

tran el marco y el pensamiento filosófico, social y político. Contiene material explicativo.)

Sources of Japanese Tradition, editado por Tsunoda Ryusoka, W.T. de Bary y D. Keene. Nueva York, 1958.

Japanese Religion and Philosophy: A Guide to Japanese Reference and Research Materials. Por D. Holzman, M. Yuhiko y otros. Ann Arbor, 1959.

The Wisdom of China and India. Editado por Lin Yutang. Nueva York, 1942. (Selecciones del *Rig-Veda,* los Upanishads, la Épica, las Escrituras Budistas, *Lao-tzu, Chuang Tzu,* Confucio y fuentes literarias.)

3. *Fuentes primarias. Filósofos antiguos*

The Chinese Classics. Traducidos por J. Legge. 5 vols. Hong Kong, 1960.

The Analects of Confucius. Traducción de A. Waley. Londres, 1938.

The Works of Mencius. Traducción de W.A.C.H. Dobson. Toronto, 1963.

Mencius. Traducción e introducción de D.C. Lau. Penguin Books, 1970 y reimpresiones.

Mo Tzu: Basic Writings. Traducción de B. Watson. Nueva York, 1963.

Lao Tzu: Tao Te Ching. Traducción e introducción de D.C. Lau. Penguin Books, 1963 y reimpresiones.

The Way and Its Power: a Study of the Tao Te Ching and Its Place in Chinese Thought. Por A. Waley. Londres, 1935. (Incluye traducción.)

Chuang Tzu. Traducción de H. A. Giles. Londres, 1961.

Chuang Tzu. Basic Writings. Traducción de B. Watson. Nueva York, 1964.

The Book of Lieh Tzu. Traducción de A.C. Graham. Londres, 1960. (Reimpresión, 1973.)

The Book of Lord Shang. A Classic of the Chinese School of Law. Traducción de J.J.L. Duyvendak. San Francisco, 1974; Londres, 1978.

The I Ching or Book of Changes. Traducción inglesa de C.F. Baynes. 2 vols. Londres, 1951.

Records of the Historian. Chapters from the Shih Chi of Ssu-ma Ch'ien. Traducción inglesa de B. Watson. Nueva York, 1969. (De una obra recopilada en el siglo II d.C. Cubre la historia de China desde la antigüedad.)

Courtier and Commoner in Ancient China. Selections from the History of the Former Han by Pan Ku. Traducción inglesa de B. Watson. Nueva York, 1974.

4. *Fuentes primarias. Neoconfucianismo*

The Philosophy of Human Nature by Chu Hsi. Traducción inglesa y notas de J. P. Bruce. Londres, 1922. (Selecciones de ensayos y cartas).

Reflections on Things at Hand. The Neo-Confucian Anthology compiled by Chu Hsi and Lu Tsu-Ch'ien. Traducción inglesa de Wing-tsit Chan. Nueva York, 1967.

The Philosophy of Wang Yang-ming. Traducido directamente del chino al inglés por F.G. Henke. Introducción de J.H. Tufts. Segunda edición, Nueva York, 1964.

5. *Fuentes primarias: budistas*

The Lotus of the Wonderful Law. Traducido del chino al inglés por W.E. Soothill. Oxford, 1930. Reimpresión, Londres, 1975.

Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma. The Lotus Sūtra. Traducción del chino al inglés por L. Hurvitz. Nueva York, 1976.

Hui-neng. The Platform Scripture. The Basic Classic of Zen Buddhism. Traducción inglesa de Wing-tsit Chan. Nueva York, 1963.

The Platform Sūtra of the Sixth Patriarch. Traducción inglesa de P.B. Yampolsky. Nueva York, 1978.

The Blue Cliff Record. Traducción del chino al inglés por T. y J.C. Cleary. Boulder, Colorado, y Londres, 1977.

The Threefold Lotus Sūtra. Traducción inglesa de B. Kato y otros. Nueva York y Tokio, 1975.

Zen Master Dōgen. An Introduction with Selected Writings. Por Yūhō Yokoi, con la ayuda de Daizen Victoria. Nueva York y Tokio, 1976.

6. *Fuentes secundarias sobre determinados temas en particular*

Benoit, H., *The Supreme Doctrine. Psychological Studies in Zen Thought.* Nueva York, 1955.

Bruce, J.P., *Chu Hsi and His Masters.* Londres, 1923.

Chang, Carsun, *The Development of Neo-Confucian Thought.* 2 vols. Nueva York, 1957-1962.

Ching, J., *To Acquire Wisdom: The Way of Wang Yang-Ming.* Nueva York, 1976.

Cooper, J.C., *Taoism. The Way of The Mystic.* Wellingborough, 1972.

Creel, H.G., *Confucius: The Man and the Myth.* Nueva York, 1949. (Rústica, bajo el título de *Confucius and the Chinese Way,* Nueva York, 1960.) *What is Taoism? And Other Studies in Chinese Cultural History.* Chicago y Londres, 1970.

De Bary, W.T. y otros, *Self and Society in Ming Thought.* Nueva York, 1970 (Más de la Conferencia sobre el Pensamiento Chino del siglo XVII.) *The Unfolding of Neo-Confucianism.* Nueva York, 1975.

Dumoulin, H., *A History of Zen Buddhism.* Traducción inglesa de P. Peachey. Londres, 1963.

Hee-Jin Kim, *Dōgen Kigen: Mystical Realist.* Tucson, Arizona, 1975.

Ju Shih, *Development of Logical Method in Ancient China.* Shangai, 1922.

Kaltenmark, M., *Lao Tzu and Taoism.* Stanford, California, 1969.

Munro, D.J., *The Concept of Man in Early China.* Stanford, California, 1969.

Piovesana, G.K., *Recent Japanese Philosophical Thought, 1862-1962: A Survey.* Tokio, 1963.

Rubin, V.A., *Individual and State in Ancient China.* Nueva York, 1976.

Suzuki, D.T., *Studies in the Lankāvatāra Sutra.* Londres, 1930. *Essays in Zen Buddhism.* 3 vols. Londres, 1927-1934 (Reimpresión, 1970) *An Introduction to Zen Buddhism.* Londres, 1949. (Reimpresión, 1960.) *Studies in Zen.* Londres, 1955.

Waley, A., *Three Ways of Thought in Ancient China.* Londres, 1939.

Watts, A. (con Chung-liang Huang), *Tao: The Watercourse Way.* Londres 1976.

Welch, H., *The Parting of the Way, Lao Tzu and the Taoist Movement.* Boston, Massachussetts, 1957.

Wu-chi Liu, *Confucius, His Life and Time.* Nueva York, 1955.

D. Filosofía islámica

1. *Obras generales*

Guillaume, A., *Islam.* Penguin Books, 1956

Fakhry, M., *A History of Islamic Philosophy.* Nueva York y Londres, 1971. (Es una buena introducción.)

Nicholson, R.A., *The Mystics of Islam.* Londres y Boston, 1914 (reeditado en 1963). *Studies in Islamic Mysticism.* Cambridge, 1921.

Peters, F.E., *Aristotle and the Arabs. the Aristotelian Tradition in Islam.* Nueva York y Londres, 1968.

Rahman, F., *Prophecy in Islam.* Londres, 1958.

Rescher, N., *Studies in Arabic Logic.* Pittsburgh, 1963.

Rosenthal, E.I.J., *Political Thought in Medieval Islam.* Cambridge, 1958.

Schuon, F., *Understanding Islam.* Traducción de D.M. Matheson. Londres, 1963. *Dimensions of Islam.* Traducción de P. Townsend. Londres, 1970. *Islam and the Perennial Philosophy.* Traducción de J.P. Hobson. Londres, 1976. (Estos libros se ocupan más del contexto religioso en general que del pensamiento filosófico en cuanto tal)

Sharif, M.M. y otros, *A History of Muslim Philosophy.* 2 vols. Wiesbaden, 1963-1966. (Esta obra contiene más información sobre el pensamiento musulmán en Persia que la obra de Fakhry.)

Von Grünebaum, E., *Medieval Islam.* Chicago y Londres, 1961.

Walzer, R., *Greek into Arabic, Essays on Islamic Philosophy* Oxford, 1962.

Watt, W. Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology.* (*Islamic Surveys,* Vol. 1). Edimburgo, 1962.

2. *Fuentes primarias*

i) AL-FĀRĀBĪ

Al-Fārābi's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics. Traduccción inglesa de N. Rescher, Pittsburgh, 1963.
On the Philosophy of Plato. Traducción inglesa de Muhsin Mahdi. Nueva York, 1962.
On the Philosophy of Aristotle. Traducción inglesa de Mushin Mahdi. Nueva York, 1962.
On Attaining Felicity. Traducción inglesa de Muhsin Mahdi. Nueva York, 1962.

ii) AVICENA

Avicenna on Theology. Traducción inglesa de A.J. Arberry. Londres, 1951.
Avicenna's Psychology. Traducción inglesa de F. Rahman. Londres, 1952.
The Metaphysica of Avicenna (Ibn Sīnā). Traducción inglesa de Parviz Morewedge. Londres, 1973.

iii) AL-GHAZĀLĪ

Al-Ghazālī Tahafut al-Falsifah (Incoherence of the Philosophers). Traducción inglesa de S.A. Kamali. Lahore, 1958.

iv) AVERROES

The Philosophy and Theology of Averroes. Traducción inglesa de M. Jamil-Ur-Rehman. Baroda, 1921. (Traducción del *Tratado Decisivo (Decisive Treatise)* y de otros escritos.)
Tahafut al-Tahafut (Incoherence of the Incoherence). Traducción inglesa de S. Van den Bergh. Oxford, 1954; Londres, 1978. (Réplica de Averroes a Al-Ghazālī.)
Averroes' Commentary on Plato's Republic. Traducción inglesa de E. I. J. Rosenthal. Cambridge, 1956.
Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy. Traducción inglesa de G. F. Hourani. Londres, 1961.

v) IBN JALDŪN

The Muquaddimah: An Introduction to History. Traducción inglesa de F. Rosenthal. 3 vols. Nueva York, 1958; 2ª edición, Princeton (Nueva Jersey), 1967.

vi) RŪMI

Discourses of Rūmi. Traducción inglesa de A. J. Arberry. Londres, 1961.

vii) IBN 'ARABI

The Wisdom of the Prophets (Fusus al-Hikam). Traducido al inglés (de una traducción francesa del árabe) por A. Culme-Seymour. Londres (Beshara Publications), 1975.

'Whoso Knoweth Himself' (del Tratado sobre el Ser). Traducción inglesa de T. H. Weir. Londres (Beshara Publications), 1976.

3. *Fuentes secundarias sobre determinados filósofos y temas*

Abdel-Kader, A. H., *The Life, Personality and Writings of al-Junayd.* Londres, 1962.

Affifi, A. E., *The Mystical Philosophy of Muhyid Dín-Ibnul 'Arabi.* Cambridge, 1939.

Afran, S. M., *Avicenna: His Life and Works.* Londres, 1958.

Burckhardt, T., *An Introduction to Sufi Doctrine.* Traducción inglesa de D. M. Matheson. Lahore, 1959.

Corbin, H., *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi.* Princeton, Nueva Jersey, 1969. (Por un especialista en el pensamiento de Ibn'Arabi.)

Fakhry, M., *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas.* Londres, 1958.

Husaini, S. A. R., *The Pantheistic Monism of Ibn Al-'Arabi.* Lahore, 1970.

Iqbāl, A., *The Life and Thought of Rūmi.* Lahore, 1956 (3ª edición revisada, 1974). *Reconstruction of Religious Thought in Islam.* Londres, 1951. *Development of Metaphysics in Persia.* Londres, 1908.

Izutsu, T., *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism.* 2 vols. Tokio, 1966-1967. (El primer volumen es sobre Ibn'Arabi.)

The Concept and Reality of Existence. Tokio, 1971. (Trata, en buena parte, de la metafísica de Sabzawārī.)

Mahdi, Muhsin, *Ibn Khaldūn's Philosophy of History. A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture.* Nueva York y Londres, 1957 (rústica, Chicago, 1964).

Nasr, S.H., *Three Muslim Sages.* Cambridge, Massachusetts, 1963. (Trata de Avicena, Suhrawardí e Ibn'Arabí.) *An introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by Ikhwān al Safā, al-Bīrūnī, and Ibn Sinā.* Cambridge, Massachusetts, 1964. *Ideals and realities of Islam.* Londres, 1966. *Islamic Studies.* Beirut, 1967. *Science and Civilization in Islam.* Cambridge, Massachu-

setts, 1968; Nueva York, 1970. *Sufi Essays.* Londres, 1972. (Por un destacado erudito iraní.)

Nicholson, R.A., *The Metaphysics of Rūmi.* Lahore, 1959.

Rahman, F., *The Philosophy of Mullā Sadrā.* Albanya, 1975

Smith, M., *Al-Ghazālī, the Mystic.* Londres, 1949.

Watt, W. Montgomery, *Free Will and Predestination in Early Islam.* Londres, 1948. *Faith and Practice of Al-Ghazālī.* Londres, 1953.

Wickens, G. M. (editor), *Avicenna, Scientist and Philosopher: A Millenary Symposium.* Londres, 1952.

ÍNDICE

Prefacio 7

I. Relaciones entre la filosofía occidental y algunos factores extrafilosóficos 15

El tema del capítulo 15
Presuposiciones de la filosofía comparada 17
Factores extrafilosóficos 19
Filosofía griega 21
Presuposiciones religiosas del pensamiento medieval 24
La ciencia empírica y la filosofía moderna 26
La filosofía en relación con los problemas morales y sociopolíticos 31
Conclusiones 36

II. Características de la filosofía de la India y la teoría del conocimiento 36

Algunas impresiones erróneas de la filosofía de la India 42
Verdad y falsedad: conocimiento y error 47
Teoría del conocimiento y la metafísica 55

III. Algunas características de la filosofía china 58

¿En qué sentido era más terrenal la filosofía china? 58
Las primeras etapas de la filosofía china y la reforma social 61
Taoísmo, budismo y el nacimiento del neoconfucianismo 68
Teoría y práctica: conocimiento y acción 76
La concepción clásica del mundo en China 81

IV. Interrelaciones entre la filosofía y las religiones históricas 82

El concepto de religión 82
La filosofía y la religión en el pensamiento de la India 84
El pensamiento y la religión budistas 88

El Islam y la filosofía 92
Filosofía y religión modernas occidentales 97
Conclusiones 101

V. Diversas aproximaciones a la constitución psicofísica de la persona humana 104

Los fenómenos cotidianos como base para la reflexión sobre la naturaleza humana 104
El yo en la filosofía de la India 105
El punto de vista chino sobre el ser humano 116
El cristianismo medieval y el Islam 120
En vista del desarrollo de la psicología, ¿todavía podemos considerar que el filósofo tiene algo que decir acerca de la naturaleza humana? 124

VI. Algunas ideas de la historia en diferentes culturas 129

Introducción 129
Concepciones de la historia en el pensamiento chino 131
Las teorías cíclicas y no cíclicas de la historia 136
Ibn Jaldún 137
Presuposiciones de la filosofía especulativa de la historia 141
La afirmación de que la ciencia social ha sustituido a la filosofía especulativa de la historia 143
Algunos comentarios en torno de esta afirmación .. 146
Filosofía crítica de la historia 148

VII. Recurrencia, avance y relativismo histórico 153

El concepto de problemas filosóficos recurrentes ... 153
Criterios de avance en la filosofía 157
Juicios sobre el avance y juicios de valor 163
El relativismo histórico 165
La comprensión de otras culturas distintas de la nuestra 173

VIII. Esquemas y leyes en la historia de la filosofía 176

La teoría de las tres etapas de Dempf 176
Comentarios en torno de esta teoría· 178
La teoría de un esquema común y la formulación de una ley general 186

El concepto de ley 188
Generalizaciones a partir de la historia de la filosofía 191
¿Tienen estas generalizaciones algún interés para el filósofo? 193
La teoría de la ley empírica de la explicación histórica y la historia de la filosofía 196

Epílogo 200

Bibliografía 210

FILOSOFIAS Y CULTURAS

Aunque cada vez resulta más cuestionable la desmedida voluntad con que la cultura occidental intenta imponer su propio comportamiento como verdad absoluta, no dejan de ser válidos los ejercicios de lo que se conoce como "filosofía comparada". Tomando como modelo el desarrollo y las rupturas que la filosofía ha tenido desde la antigüedad griega hasta nuestros días, se intenta demostrar que también otras culturas han tenido una experiencia parecida; lo cual ha permitido suponer la existencia de otras filosofías, tales como la china, la india o la mexica. Es obvio que esto implica el riesgo de creer que en cualquier época y lugar la humanidad ha estado pensando una misma cosa; pero el mismo tiempo significa un honesto esfuerzo por superar las limitaciones de lo excesivamente particular.

Filosofías y culturas es un magnífico ejemplo de lo que puede y no puede lograr la filosofía comparada. En este libro Frederick C. Copleston, mundialmente reconocido como uno de los más serios historiadores de la filosofía, realiza un ameno y muy claro estudio de las "otras filosofías" —principalmente las de la China y la India—, demostrando que, a pesar de sus múltiples diferencias, aún es posible encontrar un alto grado de acuerdo en lo que los hombres han pensado y piensan sobre la existencia. *Filosofías y culturas* es el resultado de las conferencias Martin D'Arcy, dictadas por Copleston en Campion Hall, Oxford, durante el otoño de 1978.

FONDO DE CULTURA ECONOMICA